KYRIOS

VIERTELJAHRESSCHRIFT FÜR KIRCHEN- UND GEISTES-GESCHICHTE OSTEUROPAS

HERAUSGEGEBEN VON
HANS KOCH

3. JAHRGANG HEFT 4 1938

OST-EUROPA-VERLAG, KÖNIGSBERG (Pr) / BERLIN W. 35

Inhaltsverzeichnis.

Jahrgang 1938 / Heft 4

Die vierteljährlich erscheinende Zeitschrift Kyrios kostet im Jahresbezug 18,— RM., das Einzelheft 5,25 RM., für das Ausland 13,50 RM. bzw. 3,95 RM., und ist durch jede Buchhandlung des In- und Auslandes zu beziehen.

Herausgeber: Professor Dr. Dr. HANS KOCH, Direktor des Osteuropa-Instituts, Breslau 1, Neue Sandstr. 18. — Zuschriften an die Mitarbeiter sind über den Herausgeber zu leiten, an den auch Besprechungsexemplare zu richten sind.

Verlag: Ost-Europa-Verlag, Königsberg (Pr), Adolf-Hitler-Str. 6/8. Fernsprecher: Sammelnummer 34422.

Byzanz, Ochrid und Kiev 987—1037.

Zur 950. Wiederkehr des angeblichen Taufjahres (988—1938).

Von

Hans KOCH, Breslau.

1. Die Kirchenpolitik Olgas.

Es ist gar nicht so lange her, da war auch das einheimische ostslavische Geschichtsbild durch die naive Vorstellung getrübt, daß die Christianisierung Alt-Reussens nichts anderes sei, als ein kurzer, plötzlich durch einen einzelnen unternommener Akt, indem der Großfürst Vladimir einfach sich selbst taufen ließ und dann auch sein übriges Volk mit einem einzigen staatsrechtlichen Akt ebenfalls zur Taufe veranlaßte.[1]

Wir wissen heute, daß dieses Bild sich längst nicht mehr aufrechterhalten läßt, daß vielmehr die Christianisierung Alt-Reussens, wie die Bekehrung eines jeden Staatswesens, sich aus einer Reihe ungemein langwieriger und verwickelter Prozesse ergab, daß sie hineingehört in die damalige Entwicklung Gesamteuropas und daß in ihr nicht nur eine Reihe von christlichen Völkern um den Erfolg stritt, sondern auch ein zähes Heidentum sich zu behaupten trachtete. Eine Darstellung der auf diese Weise unendlich langsam vordringenden und sich immer wieder mit dem Heidentum durchkreuzenden christlichen Ideen ist bei dem heutigen Stand der Quellen für den Historiker fast unmöglich. Wohl aber vermag er wenigstens annähernd den äußeren Rahmen rückzubilden, in dem sich die damalige Christianisierung vollzog. Die Erforschung dieses Rahmens führte zunächst unweigerlich zu jenem Werkzeug, mit dem jede größere Bekehrungsaktion vorgenommen werden muß — zur Frage nach der alt-reussischen H i e r a r c h i e. Erst seit der Einrichtung einer solchen kann von einer bewußten Missionstätigkeit und missionarischen Organisation gesprochen werden, um so mehr, als eine u n g e o r d n e t e Mission und eine Reihe zusammenhangloser Christianisierungsversuche unter den Ostslaven schon sehr früh zu verzeichnen sind: So berichtet z. B. die vita des griechischen Heiligen

[1] Ähnliche Vorstellungen liest man auch noch in der Gegenwart, z. B. bei *M. K. Ljubavskij*, Lekcii po drevnej russkoj istorii do konca XVI věka. 3. Aufl., Moskau 1918, S. 90—92.

Stephanos von Sugdaja,[2] daß schon gegen Ende des 8. Jahrhunderts der südreussische Fürst Bravlin samt seinen Bojaren das Christentum vorübergehend annahm; einige, noch im späteren Mittelalter gangbare altreussische Quellen[3] erzählen sogar von mehreren — im ganzen fünf — verschiedenen Taufakten des alten Kiever Reiches: etwa einer Taufe durch Kyrill und Methodios selbst, einer zweiten durch die Normannenfürsten Askold und Dyr u. a. Diese altslavischen Angaben werden gestützt durch zeitgenössische griechische und arabische Quellen, die ebenfalls von vorübergehenden christlichen Mittelpunkten, von einzelnen Taufen ganzer sozialer Schichten und privaten Missionen innerhalb der Ostslaven sprechen.

In ein geschichtlich greifbares und entscheidendes Stadium treten alle diese Einzelversuche erst, als die Einführung des Christentums etwa seit dem Tode Igors (945) zur Staatsraison wird und als solche zuerst einen eigenen Missionsapparat, eben die Hierarchie natürlich unter möglichst günstigen Bedingungen erheischt.

Im alten Kiever Reich bildete die Einrichtung einer bodenständigen christlichen Hierarchie den Gegenstand besonderer Regierungsmaßnahmen — noch lange vor der offiziellen Massentaufe Alt-Reussens. Der Name, an den diese Maßnahmen geknüpft sind, ist der der größten Christin auf dem Kiever Thron, der Großfürstin Olga.

Diese, eine Normannin von Geburt, hatte schon bei Lebzeiten ihres Mannes, des innerlich ebenfalls bereits dem Christentum zugetanen Igor, zum Christentum hingeneigt und sich, als sie nach dessen Tode (945) die Regierung weiterführte, vollends zur Taufe entschlossen. Über Zeit und Ort dieses Ereignisses schwanken die Quellen. Nach Kedrenos und Zonaras,[4] sowie nach dem Bericht des reussischen Mönches Jakob und den ostslavischen Chroniken[5] fand diese Taufe in Byzanz selbst, und zwar um das Jahr 954 statt. Nun berichtet aber andererseits der griechische Kaiser Konstantin Porphyrogennetos[6] über einen Empfang der Großfürstin Olga am byzantinischen Hofe aus dem Jahre 957 (!), so daß also, wenn man beiden

---

[2] *V. G. Vasil'evskij,* Russko-vizantijskija izslědovanija in: Lětopiś zanjatij Archeogr. Kommissii, IX, 2, St. Petersburg 1893, S. 100 ff.

[3] Z. B. die Hustyn'sche Chronik und die älteren Geschichtswerke von *Z. Kopystenskij, Sil'vestr Kosov, Innozenz Gisel* (aus dem 17. Jahrhundert), die ihrerseits wieder auf alte Quellen zurückgingen; Zusammenstellung dieser Notizen bei: *W. Zajikyn* „Chrześcijaństwo w Europie Wschodniej w połowie X-go wieku" in der Zeitschrift „Elpis", Bd. I, S. 88, Warschau 1926.

[4] *E. E. Golubinskij,* Istorija Russkoj cerkvi. Tom I. Period pervyj, Kievskij ili domongol'skij, Bd. I, 1, 2. Aufl., Čt. MOI i Dr. R. Bd. 198, 1901 (Nr. 3), S. 77.

[5] Z. B. *Hypatiuschronik* sub 6463 (955), Bericht des Mönches Jakob, *Golubinskij,* I, 1, S. 238 ff.

[6] „De ceremoniis aulae Byzantinae" ed. Bonn., II, 15, 594; vgl. auch *Migne,* S. G., Bd. 112, S. 33—1446.

Quellengruppen glauben soll, bei Olga innerhalb von höchstens drei Jahren, zwei immerhin sehr umständliche Reisen von Kiev nach Byzanz angenommen werden müßten. Tatsächlich erscheint dieser Schluß dem größten aller russischen Kirchengeschichtsforscher, *E. E. Golubinskij*, so unwahrscheinlich, daß er lieber nur eine einzige Reise nach Byzanz annimmt und die Taufe Olgas selbst nach Kiev verlegt.[7]

Dieser Annahme von *Golubinskij* stehen aber gewichtige Gründe entgegen:

Einmal wird die Taufe in Konstantinopel durch keinen Geringeren bezeugt, als durch eben denselben Mönch Jakob, von dessen Berichten *Golubinskij* selbst[8] in anderem Zusammenhang wiederholt sagt, daß sie „allen seinen Glauben verdienen"; zum anderen wäre aus der Taufe in Kiev nicht erklärlich, warum nicht mit seiner Mutter auch der damals etwa 12- bis 13jährige Prinz Svjatoslav mitgetauft wurde, — was aber ohne weiteres einleuchtet, wenn man annimmt, daß die Großfürstin den byzantinischen Weg eben allein zurücklegte, also auch nur allein dort getauft werden konnte.[9] Endlich erscheint für den Fall einer nur einmaligen Reise auch der Grund, den *Golubinskij* für sie annimmt, mehr als unwahrscheinlich: In den politischen Wirren, denen die verwitwete Olga ausgesetzt war, wird wohl kaum einleuchten können, daß sie Thron und Reich verläßt und nach Byzanz reist, bloß „aus Neugierde" und „um das griechische Christentum näher kennenzulernen . . ."[10] Nur nebenbei sei hinzugefügt, daß in der Taufe Olga den Namen „Helene" erhielt — denselben Namen, den die damalige griechische Kaiserin, die Gemahlin des Konstantin Porphyrogennetos getragen hat; ob auch nicht da eine Spur nach Konstantinopel, zumindest auf eine Taufpatenschaft der griechischen Kaiserin hinweist?

Es wird also tatsächlich angenommen werden dürfen, daß es sich im vorliegenden Falle nicht um eine einzige, sondern um zwei verschiedene, und zwar ernstlich, also staatspolitisch begründete Reisen gehandelt hat, von denen die erste der Taufe, die zweite anderen Zwecken gewidmet war. Welches waren diese Zwecke? Die Antwort darauf scheint in einem dritten Ereignis zu liegen, das im Jahre 959 stattfand und sich im Westen abspielte: Es war dies die bekannte Gesandtschaft Olgas an Otto I., von der eine Reihe deutscher, zuverlässiger Quellen berichtet.[11] Danach hätten die Gesandten der

[7] *Golubinskij*, I, 1, S. 77 ff.

[8] *Ibidem*, S. 79; aber auch S. 121, Anm. 2, S. 131 u. a.

[9] *M. D. Priselkov*, Očerki po cerkovno-političeskoj istorii Kievskoj Rusi X—XII vv. St. Petersburg 1913. Zapiski Istoriko-filolog. fakul'teta Imp. S. Petersburgskago Universiteta. Čast' CXVI, S. 10.

[10] *Golubinskij*, I, 1, S. 78.

[11] Zusammenstellung dieser Quellen bei *Golubinskij*, I, 1, S. 103 f.; *Priselkov*, S. 12, vgl. auch *Theod. Ediger*, Rußlands älteste Beziehungen zu

„regina Rugorum" bei Otto I. die Bitte vorgebracht, ihnen einen Bischof zu weihen und Priester mitzugeben; 960 hätten sie einen solchen Bischof auch tatsächlich empfangen (Libutius, vom St. Alban-Kloster in Mainz), 961 aber einen neuen — Adalbert von St. Maximin bei Trier — nachgesandt erhalten, da der erste mittlerweile gestorben war.[12]

Wenn wir nun das kirchlich-religiöse Anliegen Olgas für echt halten und darüber hinaus in Erwägung ziehen, daß die ersten christlichen Einflüsse nach dem Kiever Reich sowohl vom Osten, als auch vom Westen kamen und sich dort — anfangs ungehindert — kreuzten; daß ferner die offizielle Spaltung des griechischen und des römischen Kirchentums damals noch nicht durchgeführt war, die westliche Kirche also noch rechtlich zur Orthodoxie zählte, ja für die frisch getaufte, wenn auch sonst ungemein scharfsinnige Christin, sich vorderhand als mit der byzantinischen Kirche vereint darstellen mußte, so rückt uns die Kirchenpolitik Olga-Helenas in ein ganz anderes, und zwar verständliches Licht:

955[13] am Hofe von Byzanz getauft, hat sie nicht nur von der griechischen Kaiserin ihren christlichen Namen mitbekommen, sondern wahrscheinlich auch eine Reihe von Versprechungen des Kaisers hinsichtlich der zu gründenden reussischen

---

Deutschland, Frankreich und der römischen Kurie. Diss., Halle 1911. — Da die Berufung auf deutsche Geschichtsquellen bei den Russen ungenau oder veraltet ist, seien hier die wichtigsten Stellen angeführt; vgl. auch *Ediger*, S. 11—17. 1. Continuator Reginonis, in: Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, I, S. 624, zu 959: „Anno dominice incarnationis 959 rex iterum Sclavos invasit, ubi Thietmarus occiditur. Legati Helenae reginae Rugorum, que sub Romano imperatore Constantinopolitano Constantinopoli baptizata est, ficte, ut post claruit, ad regem venientes episcopum et presbyteros eidem genti ordinari petebant." 2. Acta Sanctorum, Juni t. 4, p. 32 f. 3. Annales Hildesheimenses in Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis recusi, Hannover 1878, S. 21 f. 4. Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre Korveier Überarbeitung (hrsg. v. *Rob. Holtzmann*, Berlin 1935) = MG. SS. NS. IX, 60 f.; insbes. S. 64. 5. Parallelen bei *Ediger*, S. 16 f. Nach *W. v. Giesebrecht*, Gesch. d. deutschen Kaiserzeit, Leipzig 1881, S. 778, und *W. Wattenbach*, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts, 7. Aufl., 1904, Bd. I, S. 410, ist der Continuator Reginonis eben derselbe Adalbert, Mönch von St. Maximin in Trier, 961 Bischof in Reussen, 966 Abt von Weißenburg im Elsaß und ab 968 Erzbischof von Magdeburg.

[12] Die Gesandtschaftsfrage hat ein sehr ausgiebiges Schrifttum ausgelöst. Seit *I. S. Assemani* und *Karamzin* hat man die „Ruger" immer wieder nicht in Reussen, sondern auf Rügen gesucht, spätere Darstellungen verharmlosten das angebliche religiöse Anliegen Olgas lediglich zu einem politischen oder wirtschaftlichen Interesse; es überwiegen aber die Stimmen, die sich für eine kirchliche Note einsetzen. — Eine Übersicht über das Schrifttum geben *Ediger*, S. 16, und *E. Šmurlo*, Kurs russkoj istorii, Bd. I, Vozniknovenie i obrazovanie Russkago Gosudarstva (862—1462), Prag 1931, S. 400.

[13] Dieses Datum nimmt auch *Šachmatov* als das richtige an: *A. A. Šachmatov*, Razyskanija o drevnějšich russkich lětopisnych svodach. St. Petersburg 1908. (Lětopisi zanjatij Imp. Archeogr. Kommissii, Bd. XX), S. 117.

Eparchie und ihrer kirchlichen Organisation. Diese Versprechungen aber scheinen nicht — oder nicht in vollem Ausmaß — erfüllt worden zu sein, daher entstand zwischen beiden Regierungen eine gewisse Spannung (russische alte Legenden von einer Feindschaft der Griechen gegen Olga belegten noch nach Jahrhunderten den Kern dieser Tatsache)[14] und um diese Spannung zu beheben sowie ihre Forderungen durchzusetzen, unternahm die kühne, sonst sehr sparsame, aber in diesem Falle eben alles wagende Großfürstin ihre zweite byzantinische Fahrt. Auch diese hatte offensichtlich keinen Erfolg, daher wendet sich die staatspolitisch äußerst kluge Normannin an ihre Blutsverwandten im Westen. Der Inhalt ihrer Bitte an den Westen bildet zugleich den Schlüssel für ihre Forderungen, die sie bisher vergeblich an den Osten zu richten hatte — es war dies die Einrichtung einer christlichen Hierarchie, und zwar wahrscheinlich in einer, der Würde des Kiever Staatswesens entsprechenden Rangstufe, also etwa in Form eines selbständigen Erzbistums oder einer besonders privilegierten Metropolie.[15]

Für das Jahr 962, also zwei Jahre nach Bestellung des ersten westlichen Bischofs zu den „Rugern" berichtet die deutsche Chronik bereits das Scheitern dieser Mission. Der ausgesandte Adalbert, bisher Mönch von Trier, später Bischof von Magdeburg, war unter persönlicher Lebensgefahr geflüchtet, „weil er nichts in all dem ausrichtete, wozu er zu den Rugern gesandt war und seine Bemühungen als erfolglos anerkannte".[16] Jedenfalls waren durch diese Episode die Beziehungen zwischen Kiev und dem Deutschen Reich auch für später auf Jahre hinaus erschwert und gestört.[17]

Ob mittlerweile in Kiev ein politischer Umschwung stattgefunden hatte, der angesichts der langwierigen und erfolglosen Christianisierungsversuche Olgas nunmehr die heidnische Partei ans Ruder brachte und die inzwischen etwa eingetroffenen westlichen Hierarchen wieder vertrieb,[18] — oder ob die von Adalbert überbrachten Bedingungen (er wurde ja nur zum Bischof geweiht) für die ehrgeizige Olga zu wenig entgegenkommend waren, so daß sie selbst ihn wieder abschüttelte,[19] wodurch die Notizen der deutschen Chronisten von der „reussischen Lüge und Hinterlist"[20] verständlich würden — kann hier nicht entschieden werden. Sicher ist, daß Olga,

---

[14] *Priselkov*, S. 9.

[15] *Ibid.*, S. 13.

[16] MG. SS., Bd. I, S. 625.

[17] *M. E. Sajtan*, Germanija i Kiev v XI v. in: Lětopiś zanjatij postojannoj Istoriko-Archeogr. Komissii za 1926 god, Lief. 1 (34), Leningrad 1927, S. 5.

[18] Zu dieser Ansicht neigt die Studie von *Wacław Zajikyn* „Chrześcijaństwo w Europie Wschodniej w połowie X-go wieku" in der Zeitschrift „Elpis" der Warschauer östlich-orthodoxen Akademie, Jg. 1926, Heft 1, S. 51.

[19] Diese Annahme vertritt *Priselkov*, S. 13 ff.

[20] Zusammengestellt bei *Golubinskij*, I, 1, S. 103.

die schon in den letzten Jahren ihrem heranwachsenden — heidnischen — Sohne immer mehr Einfluß auf die Regierungsgewalt eingeräumt hatte, nunmehr fast gleichzeitig mit dem Scheitern ihrer hierarchischen Pläne von der politischen Tätigkeit zurücktritt und dem 22jährigen Svjatoslav endgültig den Thron überläßt. Die Chronik setzt dieses Ereignis für das Jahr 964 fest,[21] bald darauf — 969 — starb sie und wurde als Christin begraben.[22] Mit ihrem Tode aber war die heidnische Reaktion wieder zur Macht gelangt. Denn Svjatoslav war dem Christentum gegenüber gleichgültig gesinnt, duldete es zwar noch in seinem Reiche, aber diese Duldung war nicht etwa wohlwollend, sondern eher notgedrungen, als Zugeständnis an einzelne Parteien unter den Warägern oder als politische Unmöglichkeit, die neue Lehre ernstlich zu bekämpfen.

2. Die ersten Regierungsjahre Vladimirs.

Bekanntlich ist die Forschung bis heute auch bei Vladimir noch nicht so weit, daß sie restlos selbst ein so wichtiges Ereignis aufgeklärt hätte, wie es seine Taufe und die daran anschließende Christianisierung des Kiever Staatswesens gewesen sind.

Ungeklärt sind die Beweggründe, die den heidnisch erzogenen Normannen Waldemar erst nach 9- bis 10jähriger Regierungszeit endlich doch zum Christentum führten: waren es staatspolitische Erwägungen, persönliche „Heiligkeit", missionarische Einflüsse? Von welcher Seite? Noch weniger geklärt ist der Ort, an dem die Taufe stattgefunden haben soll: ob Vasilkov, ein damaliges Außenwerk von Kiev — ob Kiev selbst — oder das Städtchen Korsuń (Chersones) in Taurien? Nicht sicher ist die in den Handbüchern von *Tatiščev* bis *Zabělin* gerne angegebene, von der Chronik geheiligte Jahreszahl 988 als das Datum der Taufe, und schon ganz großes Dunkel schwebt über der Frage, in welchem zeitlichen und ursächlichen Zusammenhange die persönliche Taufe des Großfürsten und die Massentaufe seines Volkes standen: fanden die beiden Akte gleichzeitig oder in verschiedenen Augenblicken statt? Wenn letzteres zutrifft, wie groß war die Zwischenpause und wodurch wurde sie bedingt? Ein Problem für sich bildet die in unserem Zusammenhang wichtigste Frage, wer die Taufe vollzogen hat: ortsansässige Warägerpriester — oder eine ins Land gerufene, fremde Hierarchie? In letzterem Falle: woher und wann kam diese? Namentlich letztere Frage ist dadurch erschwert, daß die ersten glaubwürdigen Belege für ein Eintreffen höherer, organisierter Geistlich-

[21] *Hypatiuschronik* (1. Aufl.) sub 6472 (964); die Arbeit *Zajikyns* rückt aus vielen Gründen dieses Datum sogar noch näher an den Zeitpunkt der Bischofsvertreibung heran und setzt es direkt mit 962 an; vgl. *Zajikyn* in „Elpis" 1926, I, S. 49.

[22] *Hypatiuschronik* sub 6477 (969).

keit auf ostslavischem Boden erst von einer späteren Zeit sprechen und der zwischen Taufe und hierarchischer Organisation klaffende Zeitraum dokumentarisch nicht genügend erhellt ist.

Endlich wird die Forschung erschwert durch die gut belegte Geschichte von einem, mitten in der mutmaßlichen Taufzeit ohne besonders einleuchtenden Grund unternommenen Feldzug Vladimirs gegen die griechische, heute verschwundene Hafenstadt Chersones (russisch „Korsuń"), etwa 2 Kilometer vom heutigen Sebastopol, ein Feldzug, der uns um so unverständlicher ist, als er doch einerseits gegen die damaligen angeblichen Verbündeten, die Griechen, gerichtet war und mitten in die Verhandlungen über die Annahme des Christentums fiel, andererseits aber doch zwei Jahre nach dem allgemein angenommenen Datum der persönlichen Taufe Vladimirs stattfand.[23]

Die Beantwortung aller dieser Fragen hängt zum größten Teil davon ab, wie man die verschiedenen, über Vladimirs Schritt vorliegenden chronikalischen Quellen[24] bewertet, einordnet und textkritisch aufrechterhält oder — ausscheidet.

Auf Grund solcher textkritischer Arbeit hat *E. E. Golubinskij* eine überaus kritische Aufklärung aller Widersprüche versucht und nach sehr langwierigen Einzelforschungen als erster die konservative Lesart mit starken Gründen angefochten.[25]

Die Bekehrung Vladimirs sei nicht das Werk irgendwelcher auswärtiger Missionare, stehe also auch in gar keinem Zusammenhang mit irgendwelchen griechischen, unmittelbaren Einflüssen, sondern sei der Erfolg einer starken christlichen Partei innerhalb der Stadt Kiev selbst. Diese Partei, zumeist Waräger, die über Konstantinopel zugewandert waren, hatte schon früher den Großfürsten Igor und später seine Frau dem Christentum geneigt gemacht, letztere sogar zur Taufe bewogen. In der Linie dieser seiner bekehrten Vorfahren bewegte sich daher auch Vladimir, als er im Jahre 987 (!) — zuerst nur für seine Person und fast heimlich — die Taufe annahm und

[23] Das überaus reiche Schrifttum zu dieser Frage samt jeweiligen Ergebnissen im einzelnen verzeichnet *Šmurlo*, I, S. 401 ff. Vgl. auch den „dialektischen" und auf Grund neuester Richtlinien des Moskauer „Kultur-Komitees" zurechtgebogenen Aufsatz von *S. Bachrušin*, K voprosu o kreščenii Kievskoj Rusi, in: Istorik Marksist, 2 (60), 1937, S. 40—77.

[24] Eine sehr gute Bibliographie findet sich bei *N. v. Baumgarten*, Chronologie ecclésiastique des terres russes du Xe au XIIIe siècle in: Orientalia christiana XVII, 1 (Rom 1930), S. 5—16. *Baumgarten* selbst ergänzt die Zusammenstellung in seinem, zwei Jahre später herausgegebenen Werk: Saint-Vladimir et la conversion de la Russie, in: Orientalia christiana XXVII, — 1, Rom 1932. — *Šmurlo*, I, S. 401, faßt die Quellen in drei Gruppen zusammen: slavische, byzantinisch-armenische und arabische. Da er die germanischen außer acht läßt, und auch innerhalb der anderen nicht vollständig ist, sei hier am Schluß der Untersuchung in einem Nachtrag das Material — z. T. in Anlehnung an *N. v. Baumgarten* — zusammengetragen (S. 290—292).

[25] *Golubinskij*, I, 1, S. 179 ff.

dann, diesmal bereits aus staatspolitischen Gründen, die Christianisierung auch seines Volkes beschloß. Unterstützt wurde er in diesem Plan durch die Hierarchie von Konstantinopel, mit der er aber erst nach seiner persönlichen Taufe in Verbindung getreten war. Um aber auch in staatspolitischer Hinsicht seine Bindung an das Christentum zu betonen und sich obendrein mit einem Erfolg auszuweisen, „hielt er es für angezeigt, in verwandtschaftliche Beziehungen zu den byzantinischen Monarchen zu treten und tat dies auf eine sehr originelle Weise, — nämlich als Sieger über die Griechen". So erklärt sich sein Vormarsch gegen Korsuń und die Eroberung dieser Stadt im Jahre 989. Nun erst fing er mit seinen Massentaufen an, und in langen Jahren seiner ferneren Regierung krönte er das begonnene Werk mit der endgültigen Christianisierung des gesamten damaligen reussisch-slavischen Staatswesens. Die ersten Jahre hindurch spielten sich die Massentaufen ohne höhere Hierarchie, nur mit den aus Korsuń mitgebrachten Popen ab, das Eintreffen eines Metropoliten in Kiev und eines Erzbischofs in Novgorod erscheint nach *Golubinskij*[26] erst für das Jahr 991 belegt; beide stammten, wie die ihnen vorausgegangenen Priester aus Griechenland und waren, wie jene, des Slavischen nicht mächtig.

Freilich gibt der gelehrte russische Historiker gleich auf derselben Seite zu, daß seine Quellen, die (nur örtlichen!) Chroniken gerade an den entscheidenden Stellen nicht ganz klar sind und auch sonst das Eintreffen einer Hierarchie auf reussischem Boden nicht sehr rasch erfolgt sein dürfte. Auch erscheint die in Frage kommende wichtigste Notiz schon von vornherein mit Anachronismen belastet: „Im Jahre 991 (!) wurde Vladimir getauft und nahm von Photios (!) dem Patriarchen von Konstantinopel den ersten Kiever Metropoliten Leon und den ersten (Erz-)Bischof für Novgorod, Jakim aus Korsuń ..." Da Photios ein volles Jahrhundert früher gelebt hat (er starb 891!)[27] wird man schon aus diesem Grunde die Quellenangaben nur mit besonderer Vorsicht verwenden dürfen.

Tatsächlich ist denn auch noch zu Lebzeiten *Golubinskijs* sein Aufriß vielfach angegriffen worden; man rügte besonders die Vorverlegung der Taufe von dem überlieferten Jahr 988 auf 987 und ihre angebliche Unabhängigkeit von den Griechen — konnte aber eben dadurch nicht hindern, daß die bisher geheiligte Jahreszahl und feste griechische Tradition, einmal in Frage gestellt, bis auf den heutigen Tag fraglich geblieben sind.

Ein anderes, bereits auf neuerem Quellenmaterial fußendes Bild

[26] *Golubinskij*, I, 1, S. 164—172. Seine Belege findet er in den späteren Redaktionen der ersten Chroniken, zitiert wird *Polnoe sobranie russkich lětopisej*, V, 121 und VII, 313.

[27] Die literarische Aufklärung dieses Irrtums versucht *Golubinskij*, I, 1, S. 278.

zeichnet der bedeutendste ukrainische Profanhistoriker *M. Hruševśkyj*[28] in seinem monumentalen, leider unvollendet gebliebenen Geschichtswerk.

Danach wäre die Bekehrung des ostslavischen Dneprstaates einer von den historischen Zufällen. Der byzantinische Kaiser Basileios, ein Enkel des früher genannten Konstantin Porphyrogennetos, geriet nämlich um 987 durch einen gewaltigen Aufstand seines Verwandten Bardas Phokas in größte Gefahr und wandte sich an Vladimir von Kiev um Hilfe. Dieser rüstete tatsächlich auch ein ostslavisch-normannisches Hilfskorps aus, verlangte aber vor dessen Absendung die ihm aus staatspolitischen Gründen ungemein wertvolle Hand der griechischen Kaiserschwester als Gegenleistung. In seiner Not dürfte Basileios die Erfüllung dieser Bitte zugesagt haben, knüpfte aber daran nun die seinerseitige Gegenforderung, daß Vladimir sich taufen lasse und erst als Christ die Hand der Kaiserschwester in Empfang nehme. Für seine Person erfüllteVladimir diese Bedingung. Frühjahr 988 sandte er die eigenen Hilfstruppen gegen den aufständischen Bardas Phokas, der mittlerweile den Bosporus erreicht hatte, besiegte ihn und stellte auf diese Weise die frühere Lage zugunsten seines zukünftigen Schwagers wieder her. — Aber nun, da dieser sein kaiserliches Wort hätte einlösen sollen, regte sich in ihm der imperatorische Familienstolz, der in seinem bisherigen Helfer trotz dessen Taufe doch nur den ungehobelten Barbaren sah — und Basileios weigerte sich, die Hand seiner Schwester dem normannisch-ostslavischen Warägerfürsten anzuvertrauen.

Hier nun griff der erzürnte Vladimir zum Zwang: er marschierte gegen die Achillesferse griechisch-ostslavischer Beziehungen, die Besitzungen des Imperators auf der Halbinsel Krim, belagerte kurz entschlossen die dortige Hauptstadt Chersones (Korsuń) und eroberte sie durch Verrat — etwa um die Mitte des Jahres 989.

Erst jetzt gaben die Griechen, denen inzwischen neue, mächtige Gegner im Innern und an den Grenzen erstanden waren (Aufstand des Bardas Skleros, Einbruch der Bulgaren), bei, die Kaiserschwester Anna wurde nach Chersones geschickt und dem barbarischen Großfürsten angetraut, worauf dann dieser seinerseits die eroberte Provinzialhauptstadt räumte, in die Heimat zurückkehrte und nun als christlicher Fürst auch die Taufe seines Volkes durchführte.

Selbst wenn man einräumt, daß die um vieles jüngere Darstellung *Hruševśkyjs* — sie hält am überlieferten Taufjahr 988 fest und sieht die Griechen als Täufer an — weitaus lesbarer ist, als die Konstruktionen einzelner seiner Vorgänger, und vor allem in Einzelheiten glaubwürdiger belegt ist, als etwa der kühne, mit noch be-

[28] *M. Hruševśkyj*, „Istorija-Ukrajiny Rusy", 3. Aufl., Kiev, 1913, Bd. I, S. 500 ff.; dort auch Verzeichnis des jüngeren Schrifttums: S. 572—578.

schränkten Mitteln arbeitende Versuch *E. Golubinskijs*, so haftet ihr doch ein grundsätzliches Gebrechen an: die fast mechanische Zufälligkeit, mit welcher das Christentum sozusagen als Nebenprodukt eines imperialistisch-politischen Machtkampfes eingeführt wird und seinen geistigen Ursprung nicht in dem Wunsche des zukünftigen Täuflings, sondern in der Initiative des außenstehenden Imperators findet. So neigt sich die Schale langsam wieder insofern zu *Golubinskij* zurück, als man den A n s t o ß zur Frage einer Christianisierung Alt-Reussens überhaupt zunächst in den W i l l e n s ä u ß e r u n g e n d i e s e s S t a a t s w e s e n s s e l b s t zu suchen, diese aber wiederum mit den umstürzenden Veränderungen jener Zeit unlösbar in Zusammenhang zu bringen haben wird.

Den ersten Anlaß zu diesen Veränderungen gab die Entdeckung des Handelsweges im Flußbette des Dnepr. Zog sich nämlich bisher die große Karawanen- und Heeresstraße, die Ost- und Nordeuropa mit Asien verband, im Flußlaufe der Wolga, so verschob sich dieser Weg nunmehr nach Westen, damit aber wurde auch eine neue politische Gruppierung des Dnepr—Wolgagebietes begründet. Sie äußerte sich darin, daß der mächtige Chasarenstaat an der Wolga, einst nur der Macht Karls des Großen vergleichbar, jetzt langsam an militärischer und handelspolitischer Bedeutung zu verlieren, statt seiner dagegen das Staatsgebilde längs des Dnepr an Geltung zu gewinnen begann. Die Folge solcher politischen Verschiebungen war natürlich auch eine kulturelle und religiöse Umschichtung. Statt des Mohammedanismus und des Judaismus, der — im Bündnis mit dem Chasarenkhanat — es wagen konnte, einst um ganz Europa, zumindest aber um Osteuropa zu werben, trat jetzt wieder der Westen und damit das Christentum auf den Plan. Das alte Kiever Reich, selbst ein Produkt der neuen handels- und machtpolitischen Lage, war somit schon durch die politische und wirtschaftliche Entwicklung seines Staatswesens gezwungen, sich stets von neuem mit den eindringenden christlichen Ideen auseinanderzusetzen und hat dies auch getan; schon zwei bis drei Geschlechterfolgen vor Vladimir waren im alten Kiever Staat nicht nur einzelne Fürsten (z. B. Igor oder Olga), sondern auch weite Kreise der Bojarenschaft (zumeist Waräger), des Heeres und der Kaufmannschaft dem Christentum zugetan.[29] Der Einfluß und die Zahl dieser einheimischen Christen, bereits von *Golubinskij*, a. a. O., gewürdigt, nahm mit jedem Jahre zu. Aus den sogenannten „Verträgen mit Byzanz" ergeht, daß sie bereits in einer christlichen Kirche von Kiev, der St. Elias-Kirche, beschworen wurden (945!), ja die Wahrscheinlichkeit ist nicht von der Hand zu weisen, daß außer ihr sich damals in Kiev auch noch andere Gotteshäuser befan-

[29] Schrifttum und kurze Übersicht über die Probleme bei *Zajikyn*, II, S. 153 ff.

den, oder im Bau begriffen waren; so wird z. B. für das Jahr 952/53 die Grundsteinlegung einer besonders großen Sophienkirche berichtet[30] und aus der Zeit vor Vladimir stammt jedenfalls auch ein christlicher Friedhof, der in der Nähe der sogenannten „Desjatinnaja cerkov́" ausgegraben wurde und in die Hälfte des 10. Jahrhunderts zurückweist.[31] Christliche Kultstätten gab es außerdem sicher noch an den Grenzen des jungen Staatswesens: in Perejaslavl', in den an polnisches Gebiet angrenzenden Westmarken und in dem mit byzantinischem Einfluß stark durchsetzten Asov-Tmutarakan-Gebiet.[32] Namentlich in dem letzteren wird schon für das 8. Jahrhundert von einer christlichen Metropole mit mehreren Bistümern gesprochen, von denen acht genannt werden und vielleicht auch praktisch organisiert gewesen sind.[33]

Wie die benachbarten, so drängten auch die ostslavischen Christengemeinden nach politischer Geltung und kirchlicher Zusammenfassung; nach Lage der Dinge bildeten sie offensichtlich nur lose Parochien, waren aber untereinander nicht organisiert, wenigstens besitzen wir keine Andeutungen oder Quellen für die Annahme einer selbständigen Gliederung vor Vladimir. Damit ist aber nicht gesagt, daß Versuche zur Schaffung einer solchen Hierarchie unterblieben wären. Das kirchenpolitische Streben Olgas ist nur aus dem Drange verständlich, im eigenen Reiche endlich auch eine eigene kirchliche Organisation zu schaffen.

---

[30] *P. Glazunov*, Chramy, postroennye sv. Vladimirom i drugimi v ego vremja in: Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii, Juni 1888, S. 169 ff.

[31] *Zajikyn*, „Elpis" 1927, II, S. 141.

[32] *Zajikyn*, II, S. 154.

[33] *Carl de Boor*, Nachträge zu den Notitiae Episcopatuum, Zeitschr. f. Kirchengesch., XII (1890), S. 303—322; XII (1891), S. 519—534; XIV (1894), S. 573—599. — Nach einer Pariser Handschrift aus dem 14. Jahrhundert werden hier die Bistümer der Eparchie Krim-Gotland *(Γοτθία)* aufgezählt: 1. Metropole Doros, 2. Bistum der Chazaren, 3. Diözese Astil (Wolga), 4. Diözese Chouales (Kaspi), 5. Diözese der Onoguren (Kuban—Don-Gebiet), 6. Reteg (unbekannt), 7. Diözese der Hunnen (damals auf Kerč? Asov?), 8. Tmutarakan (griech. Tymatarcha, genuesisch Matrega), auf der heutigen Tamanhalbinsel. — Schon *de Boor* verlegte die Liste in die Zeit vor dem 7. oekumenischen Konzil (787); der inzwischen ausgefochtene Streit über die Echtheit und Datierung *(I. Kulakovskij, A. Berthier-Delagarde, A. A. Vasil'ev, F. Dvorník)* dürfte durch *V. Mošin* zugunsten des 8. Jahrhunderts entschieden sein, *'Επαρχία Γοτθίας* Chazarii v 8. věkě, in: Trudy 4. s-ězda russk. Akad. organiz. za granicej, Belgrad 1929, S. 149—156. — Vgl. auch *I. Moravcsik*, Zur Geschichte der Onoguren, Ungarische Jahrbb. X (1930), und *A. A. Vasiliev*, The Goths in the Crimea, Cambridge, Massachusetts, 1936, S. 97—104. Den wachsenden slavischen Einschlag Asov-Tmutarakans betonte schon *V. Parchomenko*, Try centra drevnějšej Rusi, in: Izvěstija otd. russk. jazyka i slovesnosti Imp. Akad. Nauk XVIII, 2, Petersburg 1913, S. 79—87; seine weiteren Arbeiten versuchten, nicht zuletzt an Hand auch *A. A. Šachmatovs*, immer wieder in dieselbe Kerbe zu schlagen; vgl. besonders *V. Parchomenko*, Načalo christianstva Rusi, Poltava 1913, S. 43—59, und U istokov russkoj gosudarstvennosti (VIII—XI vv.), Leningrad 1924.

Mit dem Scheitern dieser Versuche und der Regierungsübernahme durch eine andere Partei war aber das Problem selbst nicht erledigt, ja es heischte bald derart gebieterisch eine Lösung, daß sogar die gegenchristliche Regierung Svjatoslavs sich an ihrem Ende zu Kompromissen mit der neuen Religion bequemen mußte und nicht nur ihre Zustimmung zur Heirat des jungen Fürsten Jaropolk mit einer Christin erteilte, sondern auch noch das Anbringen christlicher Symbole neben dem Bildnis Svjatoslavs auf den für Bulgarien bestimmten Münzen gestattete.[34] Von den Söhnen Svjatoslavs scheinen zumindest zwei, Jaropolk und Oleg, dem Christentum gewogen gewesen zu sein; darauf deutet nicht nur die christliche Heirat des einen, Jaropolk, sondern auch noch die sonst unscheinbare Notiz in der Chronik,[35] wonach „im Sommer 6552 die Gebeine der beiden Fürsten ausgegraben, getauft und neuerdings in der Gottesmutterkirche beigesetzt" wurden, — nach *Priselkov* ein wahrscheinlicher Anklang eines späteren Zeitalters an vorhandene Überlieferungen von der Christenfreundlichkeit dieser Toten.

Erst dem dritten dieser Brüder, Vladimir, war es beschieden, sein Volk endgültig dem Christentum zuzuführen. Freilich nicht etwa aus persönlicher Überzeugung. Als er nach blutigem Bruderkrieg gegen den, wie wir hörten, mit christlichen Familien verschwägerten Jaropolk endlich den Sieg an sich riß, hatte er keine Ursache, innenpolitisch die christliche Partei seines Gegners zu stärken, sondern betätigte sich eher in reaktionärem Sinn. Was ihm jedoch die Notwendigkeit eines Ausgleiches mit dem Christentum immer dringlicher machte, waren nicht so sehr innen- wie vielmehr außenpolitische Erwägungen. Das Kiever Reich jener Zeit war nicht der abgesperrte Moskauer Staat späterer Jahrhunderte, sondern die immer lebhafter begangene Überlandbrücke zwischen West- und Nordeuropa einerseits und dem Schwarzmeergebiet sowie Asien andererseits. An diese Brücke kam von Westen her, mit all den Handelskarawanen, die z. B. namentlich von Regensburg[36] nach Kiev sehr rege waren, auch das Christentum herangebrandet, das mittlerweile die anderen slavischen Völker auch im Westen ergriffen hatte (Polen, Čechen) und nun in seiner damaligen Aktivität naturgemäß energisch auch an die Pforten des Kiever Staates anklopfte.

Inmitten dieser tatkräftigen christlichen Welt ein heidnisches Enklave bilden zu wollen, war für den weitblickenden und ehrgeizigen Kiever Fürsten unmöglich. Noch Igor und Olga, ja auch Svjatoslav konnten Religion und Kultur ihres Staatswesens von ihrem persön-

---

[34] *Zajikyn*, II, S. 155.

[35] *Hypatiuschronik* sub 6552 (1044).

[36] *V. C. Vasil'evskij*, Drevnjaja torgovlja Kieva s Regensburgom. ŽMNPr. Bd. 257, Juli 1888, S. 121—150.

lichen Willen abhängig sein lassen — Vladimir konnte es nicht mehr, er mußte dem Christentum zusteuern, es fragte sich nur, unter welchen äußeren Bedingungen ihm dies am günstigsten erschien. Wieder spielt hier diejenige Frage die entscheidenste Rolle, die schon zu Zeiten Olgas den selbstverständlichen Brennpunkt bedeutet hat — die Frage der Hierarchie; woher sollte er sie in sein Reich einführen?

3. Vladimir und Byzanz.

Vier christliche Kulturzentren kamen für eine Kiever Hierarchie in Frage: Zuerst Rom. Schon Olga war den Weg nach Westen gegangen und wahrscheinlich hat es auch römischerseits nicht an Versuchen gefehlt, zu einer Zeit, als die übrigen Slaven (Polen und Čechen) bereits christianisiert, und zwar römisch waren, denselben Weg auch für Vladimir zu erleichtern. Ob dieser sich tatsächlich an irgendeine der westlichen, dem römischen Kirchentum angeschlossenen Mächte gewandt hat, berichten die Chroniken nicht; auch die späteren Ereignisse deuten nicht eindeutig darauf hin, daß hier irgend welche entscheidenden Einflüsse maßgebend gewesen seien. Umgekehrt freilich weisen gewisse Spuren ziemlich genau auf zumindest einseitige Versuche der Kurie selbst — oder Polens —, die Mission auch im Kiever Reich zugunsten Roms zu lenken. Für das Jahr 979 bezeugt die Nikonovskaja Lětopiś eine römische Gesandtschaft zu Jaropolk von Kiev; wenn auch das Datum nicht feststeht (Jaropolk dürfte schon 978 gefallen sein), so ist die Notiz doch auffallend. Bekannt ist ferner die Legende von der Reussenmission des lateinischen Mönches Brun-Bonifazius, der um das Jahr 978 zum „rex Russorum" gekommen sei und ihn samt seinem Volke durch ein Gottesurteil zur Taufe nach römischem Ritus bewogen habe.[37]

Auch in diesem rex Russorum erblicken einzelne russische Historiker den erwähnten Großfürsten Jaropolk, den „christlichen Vorgänger" Vladimirs; sie sprechen demgemäß von einer römischen Zwischenperiode[38] während der kurzen Regierung dieses Herrschers, — ja es fehlt nicht an Versuchen, auch die Bekehrung und Taufe Vladimirs selbst von Rom abhängig zu gestalten.[39]

---

[37] *Petrus Damianus* († 1072), „De Bonifacio Martyre" bei *Migne*, S. L., Bd. 144, S. 976 ff. Zusammenstellung des einschlägigen Schrifttums bei *Ediger*, S. 19—25.

[38] Zahlreiche Aufsätze, aufgezählt in: „Elpis", II (1927), S. 122; in Buchform besonders: *V. Parchomenko*, Načalo christianstva Rusi, Poltava 1913, S. 158—170; vgl. hierzu die populäre römische „Unionsliteratur", aus jüngster Zeit und in russischer Sprache z. B. den Anonymus *I. B.*, Knjaź Jaropolk Svjatoslavič, in: Kitež (russisch-katholische Emigrantenzeitschrift), Warschau 1928, Heft 5—6, S. 74—79. —

[39] U. a. das wenig beachtete: *Chr. Gottlieb Friesius*, De episcopatu Kioviensi cuius sedes olim fuit Kioviae nunc vero Zytomiriae in Ukraina eiusque praesulibus brevis commentatio quam ex Simonis Okolscii opere et ex variis antiquiori-

Noch für das Jahr 988 berichten einzelne Quellen (die Nikonovskaja lětopiś und die Stepennaja kniga), daß in das von Vladimir soeben eroberte Korsuń (Chersones) „Gesandte aus Rom vom Papst gekommen sind und Reliquien von Heiligen gebracht haben". Von irgend einem Erfolg dieser Gesandtschaft lesen wir nichts. *Golubinskij* spricht nur die allgemeine Vermutung aus, daß es sich im vorliegenden Falle eben um einen der üblichen Anknüpfungsversuche gehandelt habe, den die Kurie unternahm, um ihre Missionssphäre auch nach Osteuropa auszudehnen.

Auffallend bleibt jedenfalls die jahrzehntelange Gleichgültigkeit des Ostslaventums gegenüber allen griechischen Versuchen, es zu einer Polemik gegen Rom zu entflammen. Eine wirkliche Feindschaft zwischen dem Vatikan und Kiev beginnt erst in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts;[40] bis dahin waren sowohl die kirchlichen und politischen, als auch die zahlreichen Heiratsbeziehungen zwischen Ost und West[41] ziemlich ungetrübt.

---

bus monumentis descripsit ad praesensque usque tempus perduxit. Warschau 1763. — Aus neuester Zeit: *B. Leib,* Rome Kiev et Byzance à la fin du XI. siècle, Paris 1924. *M. Jugie,* Les origines romaines de l'église russe, in: Echos d'Orient, 1937, S. 257—270. — *A. D. Voronov,* O latinskich propovědnikach na Rusi Kievskoj v 10. i 11. věkach, in: Čtenija v Ist. Obšč. Nestora Lětopisca, I, Kiev 1879. *W. Abraham,* Powstanie organizacyi Kościoła Łacińskiego na Rusi, Lemberg, 1904, Bd. I. — Als der bedeutendste russische Versuch auf diesem Gebiet gilt *N. Korobko,* K voprosu ob istočnikě russkago christianstva, in: Izvěstija otd. russk. jaz. i slov. Akad. Nauk, 1906, XI, 2. Die Beweisführung, vom Verfasser selbst noch nicht als endgültig und nur als hypothetisch bezeichnet, ruht mehr auf mittelbaren Schlußfolgerungen, als auf dokumentarischen Belegen. Sie geht von der an sich begründeten und schon von *Golubinskij* durchgeführten Annahme aus, daß es vor der eigentlichen Taufe eine christliche Partei in Kiev gab — hält diese aber für warägisch-lateinisch, während *Golubinskij* eine warägisch-griechische Prägung zuläßt. Das Schweigen der Chroniken wird als bewußte Verheimlichung aus konfessionell polemischen Gründen gedeutet. Hervorgehoben wird der freundliche Empfang lateinischer Gesandtschaften am Kiever Hof und die Verehrung lateinischer Heiliger durch die Ostslaven: so die, in sehr alten Gebeten angeblich zu findenden Namen Magnus, Knut, Alban und Olaf, so auch die Verehrung des Hl. Nikolaus v. Myra in Lyzien, der bekanntlich sowohl von den Ostslaven als auch von den Abendländern (bei diesen als Schiffspatron und Sturmhelfer, aber auch als Ersatz für St. Ruprecht oder St. Martin) angerufen wird, während er in der griechischen Ostkirche weniger beliebt sein soll, usw. — Hinsichtlich angeblicher lateinischer Gebete bei den Ostslaven vgl. auch *A. I. Sobolevskij,* Něskol'ko rědkich molitv iz russkago sbornika XIII věka, in: Izv. otd. russk. jaz. i slov. Akad. Nauk, X, 4 (Petersburg 1905). — Die dort beschriebenen „seltenen" Gebetstexte aus dem 13. Jahrhundert enthalten Übersetzungen aus dem Lateinischen, u. a. (S. 72) ein Gebet Papst Gregors I. an den Hl. Petrus! — Den Nachweis skandinavisch lateinischer Einflüsse auf die Bekehrung Vladimirs versucht in jüngster Zeit *N. v. Baumgarten,* Olaf Tryggwison, roi de Norvège et ses relations avec Saint Vladimir de Russie, in: Orientalia christiana XXIV, 1, Rom 1931. Dort auch einschlägiges Schrifttum.

[40] *Smurlo,* a. a. O., S. 484.

[41] Heinrich IV. und Koloman I. v. Ungarn waren mit reussischen Prinzessinnen verheiratet. — Vgl. über die Gesamtfrage die ertragreichen Zusammenstellungen bei *N. v. Baumgarten,* Généalogies et mariages occidentaux des Rurikides russes, du Xme au XIII siècle in: Orientalia christiana, IX, 35 (Rom 1927); ferner

Die zweite, für das Vladimirsche Reich erreichbare Quelle des Christentums waren die, den Ostslaven Alt-Reussens ungemein nahe verwandten, K a r p a t o - R e u s s e n. Sie siedelten, wie schon ihr Name sagt, im Gebirge an der südwestlichen Grenze des Alt-Kiever Sprachgebietes und sprachen damals, wie heute, ein dem Idiom des Dneprstaates so nahestehendes Slavisch, daß man mit Recht von einer Identität reden kann.[42] Sie unterstanden bereits der magyarischen Herrschaft und hatten das Christentum angenommen.[43]

Warum Vladimir nicht auf ihre etwaige Hilfsbereitschaft zurückgriff, wissen wir nicht. Wir können mit großer Wahrscheinlichkeit vermuten, daß ihr eigenes Kirchentum noch kaum entwickelt, vielleicht auch von anderen Kulturen allzu abhängig war.

Das dritte Kulturzentrum, mit dem Vladimir und seine politischen Ratgeber rechnen mußten, war B y z a n z. Die Beziehungen zwischen beiden Staatswesen waren nie sehr herzlich, im Gegenteil: es gab des öfteren Kriegszüge[44] hin und her und gerade in den ersten Regierungsjahren Vladimirs waren die Verhältnisse wieder einmal sehr gespannt, einerseits weil Vladimir sich außenpolitisch den Bul-

---

Généalogies des branches régnantes des Rurikides du XIIIe au XVIe siècle, in: Orientalia christiana XXXV, 1 (Rom 1934); und: Le dernier mariage de Saint-Vladimir, in: Orientalia christiana, XVIII, 2 (Rom 1930), S. 165—168.

[42] Seit wann sie im Lande waren, ist unsicher. Ob man eine Landnahme zur Zeit Attilas ansetzen soll (*K. Mészarós*, A magyarországi oroszok története, Pest 1850), oder eine Einwanderung im Gefolge der Avaren (*H. I. Bidermann*, Die ungarischen Ruthenen, Innsbruck 1862) läßt sich jetzt noch nicht entscheiden. Als sicher gilt ein Vorhandensein schon vor dem 9. Jahrhundert (*K. Kadlec*, Podkarpatská Rus, Prag 1920; *K. Matoušek*, Podkarpatská Rus, Prag 1924), zumindest aber ein loses Durchsickern wandernder Hirtenstämme um dieselbe Zeit (*A. Petrov*, Drevnjejšija Gramoty po istorii karpato-russkoj cerkvi i ierarchii 1391—1498 godov, Prag 1930). — An dem nicht-ostslavischen Charakter dieser Stämme oder gar erst einer späteren Einwanderung im 13. Jahrhundert (*I. Melich*, A honfoglaláskori Magyarország, in: A m. nyelvtudomány kézikönyve [Budapest] 1925—1929) kann heute kaum festgehalten werden: *A. Petrov*, op. cit., S. 73—88).

[43] Ob, wie in einer Denkschrift aus dem Jahre 1749 behauptet wird, vom Apostel Andreas selbst (!) oder von den Bulgaren (ein Stamm der Karpatho-Reussen, die sog. Sotaken, pflegen bulgarische Überlieferung, zeichnen sich auch durch besondere rassische Eigenschaften aus: *H. I. Bidermann*, S. 13 u. 95) kann ernstlich nicht erwogen werden. — Wahrscheinlich ist eher ein mittelbarer Missionserfolg Kyrill und Methods oder seines Kreises. (*E. Golubinskij, M. Hruševśkyj?; I. Hadžega*, Dva istoričeskich voprosa, Užgorod 1928.) Die Annahme von einer ursprünglichen l a t e i n i s c h e n M i s s i o n (Amtlicher Schematismus der Diözese Munkács, 1908) des Gebietes erwies sich als unzulänglich: *A. Petrov*, op. cit. S. 2 ff.

[44] Aus dem griechischen Schrifttum besitzen wir die Belege für zwei solche Kriegszüge, die ältesten, uns gegenwärtig bekannten; der eine fand etwa nach 790 statt und richtete sich gegen die Küste der damals griechischen Krim, der andere, aus der Zeit von 800—840 hatte als Ziel die Stadt Amastris bei Sinope in Kleinasien. Beide Berichte stammen aus, nur durch Zufall erhaltenen Heiligenlegenden und sind zuletzt veröffentlicht durch *V. G. Vasil'evskij*, Russko-vizantijskija izslědovanija, in: Lětopiś zanjatij Archeogr. kommissii, IX, 2, Petersburg 1893.

garen, also den damaligen Feinden von Byzanz, genähert hatte, andererseits, weil man an seinem Hofe noch immer, und zwar mit Recht die einst gegen seinen Vater gerichteten Aufstände einzelner Bruderstämme, die seinerzeit schließlich zum Tode Svjatoslavs geführt hatten, als byzantinisches Ränkespiel auffaßte.

So wird Vladimirs endgültiger Entschluß, sich bei Annahme des Christentums nicht auf einen der zuerst genannten beiden Kulturkreise zu stützen, sondern die neue Lehre z. B. von Byzanz einführen zu lassen, nicht so sehr auf grundsätzlichen Erwägungen aufgebaut gewesen sein, als vielmehr sich jeweils dem werdenden politischen Gefüge angepaßt haben.

Die Arbeiten des auch jetzt (?) noch in Rußland lebenden Gelehrten, Prof. *M. D. Priselkov,*[45] geben uns die Möglichkeit, auf Grund aller einschlägigen, auch arabischen und griechischen Quellen einen, von den bisherigen Darstellungen abweichenden Gang der Ereignisse zu vermuten, der bei aller hypothetischen Geltung seiner Einzelheiten, dennoch den größten Anspruch darauf erheben kann, die scheinbaren Widersprüche in der Handlungsweise Vladimirs aufzuklären.

Priselkov geht aus von einem im Russischen erst 1883 herausgegebenen[46] Bericht des arabischen Arztes Yahya el Antaki (von Antiochia), der um 1000 n. Chr. lebte und eine bis 1066 laufende geschichtliche Darstellung der ihm erreichbaren Ereignisse gab; über den uns angehenden Vorgang schreibt er, nach der genannten *Rosen*schen Übersetzung (S. 23—24):

„Am Mittwoch, 17. September 987, empörte sich öffentlich Bardas Phokas und erklärte sich zum Caren und besetzte griechisches Gebiet bis Dorilea und zur Küste, ja seine Truppen erreichten Chrysopolis. Die Lage des Kaisers wurde gefährlich, und es war der Kaiser Basileios besorgt wegen der Kraft seiner Truppen und seines Sieges über ihn. Und es wurden des Kaisers Vorräte aufgebraucht, und so zwang ihn die Not, zum Caren der Reussen zu senden — diese aber waren seine Feinde — und ihn um Hilfe in dieser seiner Lage zu bitten. Dieser aber war damit einverstanden. Und sie schlossen einen Vertrag über die Verwandtschaft, und es heiratete der Car der Reussen die Schwester des Kaisers Basileios, nachdem dieser ihm zur Bedingung gemacht hatte, zuerst sich taufen zu lassen, dann auch das Volk seines Landes, sie aber sind ein großes Volk.

(Und es zählten damals die Reussen zu keinem Gesetz und sie bekannten sich zu keinem Glauben. Und es sandte in der Folge zu ihm der Kaiser Basileios sowohl Metropoliten, als auch Bischöfe, und

---

[45] Insbesondere seine „Očerki"; vgl. oben, S. 255, Anm. 9.

[46] *V. R. Rozen*, „Imperator Vasilij Bolgarobojca. Izvlečenija iz Lětopisi Jach-i Antiochijskago". Izdal, perevel i ob-jasnil baron V. R. Rozen. Priloženie k XLIV tomu Zap. Imp. Akademii Nauk, Nr. 1 [Bd. 44], St. Petersburg 1883.

sie tauften den Fürsten und alle, die zu seinen Ländern gehörten, und er sandte zu ihm seine Schwester, und sie baute viele Kirchen im Lande der Reussen.) Und als zwischen ihnen die Angelegenheit der Ehe beschlossen war, trafen die Truppen der Reussen ebenfalls ein und vereinigten sich mit dem Heere der Griechen, die bei dem Kaiser Basileios waren, und sie rückten alle zusammen in den Kampf gegen Bardas Phokas, sowohl zu Wasser, als auch zu Lande — und sie besiegten den Phokas."

Formell ist an dieser Übersetzung unschwer zu erkennen, daß *Rosen* recht hat, wenn er in seiner Ausgabe (S. 197) die von uns eingeklammerte Stelle als Interpolation bezeichnet, ohne eine Ahnung zu haben, welche Folgerungen genau 30 Jahre später *Priselkov* daraus ziehen wird. Der übriggebliebene Urtext gibt uns aber jetzt ein ganz anderes Bild als es etwa *Golubinskij* in seiner sonst monumentalen Kirchengeschichte andeutet: die Wahl gerade Griechenlands zum Bundesgenossen Vladimirs in seinen innerlich aus politischen Gründen bereits beschlossenen Taufbestrebungen war nicht von vornherein prämeditierte oder gar in dogmatischen Erwägungen begründete christliche Missionstätigkeit, sondern ein Akt politischer Klugheit, der sich seine Freunde suchte, wo sie sich am günstigsten darboten.

Der griechische Basileus war in Not und wandte sich schweren Herzens um Hilfe an seinen bisherigen Gegner, den Großfürsten. Dieser präsentierte natürlich seine Gegenforderung — die Hand der Kaiserschwester — mußte aber nun seinerseits die Bedingung erfüllen, die bei solchen Ehen immer wieder gestellt wurden: die Taufe. Eine Bedingung, auf die er um so leichter eingehen konnte, als er sie im Innern längst ernstlich erwogen hatte, vielleicht auch, wie Igor, dem Christentum (aus außenpolitischen Gründen) bereits auch zugeneigt war.

Die Zeit des Eintreffens der griechischen Gesandtschaft bei Vladimir wird von *Rosen* (S. 198) mit Anfang 988, von *Priselkov* (S. 34) mit Ende 987 berechnet, stimmt also fast genau mit der üblichen chronikalischen Angabe reussischer Quellen von der persönlichen Taufe des Großfürsten und seiner nächsten Umgebung. Es ist ferner anzunehmen, daß Vladimir sofort nach Unterschrift des Vertrages seiner Bündnispflicht folgte und nicht nur selbst die Taufe annahm, sondern auch die Bojarenschaft, vielleicht auch schon Teile des Volkes dazu bewog. Schon als Christ eilte er hierauf dem bedrängten Kaiser zu Hilfe: Chrysopolis wurde entsetzt, Phokas geschlagen, der Kaiser war einer großen Staatssorge ledig und sollte wohl nun seinerseits den Vertrag erfüllen.

In diese Situation fällt plötzlich die reussischerseits gut belegte Belagerung von Korsuń (nach *Rosen*, S. 215, fällt der Anfang dieser

Kampfhandlung zwischen 7. April und 27. Juni 989); was war ihre Ursache?

Die arabische Quelle weiß von dem genannten Feldzuge selbst nichts zu berichten, begnügt sich vielmehr nur mit der von uns bereits angedeuteten Interpolation, die offenbar bei einer der noch zu Lebzeiten Yahya el Antakis vorgenommenen und bei ihm auch sonst üblichen Textrevisionen eingeschoben wurde, diese aber spricht nur von einer „in der Folge“ erfolgten Absendung von Hierarchen, also von einem offenbar wiederhergestellten Friedenszustand, nichts jedoch von dazwischengelegenen feindlichen Akten.

Einer Lösung der Frage kommt man näher, wenn man jetzt zu den reussischen Quellen zurückkehrt; in Frage kommt hier vor allem das von *Makarij* zuerst entdeckte und veröffentlichte[47] „Gedenk- und Loblied des Mönches Jakob auf Großfürst Vladimir“, in der russischen Literatur allgemein eingeführt unter der Überschrift „Pamjat' i pochvala knjazju russkomu Volodimeru ... spisano Iiakovom mnichom“. *Golubinskij* hat in seiner Kirchengeschichte[48] das Dokument nach einigen, mittlerweile neuentdeckten Handschriften zum zweitenmal herausgegeben und betont, wie schon früher gelegentlich erwähnt, wiederholt seine große Glaubwürdigkeit. Dieses „Gedenk- und Loblied des Mönches Jakob“ gibt uns für das Vorgehen Vladimirs zwei Gründe an:

„Er richtete sich auch gegen die griechische Stadt Korsuń und betete folgendes zu Gott: „Herr, Gott, Herrscher über alle! Dieses erbitte ich bei Dir, daß du mir die Stadt in die Hand gibst, damit ich empfangen kann und in mein Land hinführe: christliche Menschen und Priester, auf daß sie das Volk in der christlichen Lehre unterweisen!“ Und Gott erhörte seine Bitten, und er nahm die Stadt Korsuń. Und er erbeutete die Kirchengefäße und Ikonen und die Reliquien des Märtyrers Klemens sowie anderer Heiliger. Zu jener Zeit aber gab es zwei Kaiser in Byzanz — Konstantin und Basileios. Zu ihnen sandte Vladimir und bat um die Hand ihrer Schwester, damit er sich besser zum Christentum bekehre. Und sie gaben ihm ihre Schwester und viele Geschenke und Gebeine von Heiligen. Und legten es nieder. Nachdem er auf diese Weise fromm gelebt hatte, beendete der fromme Fürst sein Dasein im wahren Glauben an Jesus Christus unseren Herren ...“

Nun wird das Bild immer klarer: Aus der arabischen Quelle erinnern wir uns, daß die Hand der griechischen Prinzessin die Bedingung war, unter der Vladimir dem Kaiser seine Hilfe zugesagt hatte; bei der Belagerung von Korsuń hatte er diese Heirat noch

---

[47] *Makarij,* Istorija Russkoj Cerkvi, Bd. I, 3. Aufl., St. Petersburg 1889, S. 249 ff.

[48] *Golubinskij,* I, 1, S. 238—245. Weitere Ausgaben vgl. Nachtrag S. 290 ff.

nicht durchgesetzt, im Gegenteil, erst die kriegerische Aktion gegen eine hellenische Stadt ermöglichte ihm, seine Forderung nach der Ehe, wohl nochmals und diesmal sehr nachdrücklich geltend zu machen. Die Annahme liegt also nahe, daß die schlauen Griechen nach dem Sieg über Phokas ihren Vertrag mit den Kievern einfach nicht einlösten und erst von dem, an solche Ausflüchte wohl gewohnten Vladimir dazu gezwungen werden mußten. Zu dieser Annahme gelangt denn auch, allerdings auf ganz anderen Prämissen aufbauend, *Priselkov* in seinen bereits des öfteren genannten „Skizzen".[49] Auch für ihn „erfolgte bei der Vertragseinlösung griechischerseits eine Verzögerung, vielleicht sogar eine Weigerung, und dies nötigte den Kiever Großfürsten zur Belagerung von Korsuń, d. h. zur Eröffnung von Feindseligkeiten gegen den bisherigen Verbündeten".

Aus dem „Gedenk- und Loblied Jakobs" und aus anderen reussischen Quellen wissen wir, daß der eine Teil des Vladimirschen Anspruches erfüllt wurde: er erhielt tatsächlich die Hand der Prinzessin und mit ihr „viele Geschenke und Reliquien . . .", wo aber blieb die Hierarchie? Wir erinnern uns, daß gerade diese Frage für Vladimir von besonderer Wichtigkeit war: darauf weist das langatmige Gebet hin, das er mit solcher Betonung vor den Toren Korsuńs ausstößt, ja fast scheint es, wenn man dem Wortlaut des „Gedenk- und Lobliedes" bedingungslos folgen wollte, daß gerade die Frage der kirchlichen Organisation für ihn das Primäre und die Hand der Prinzessin das Sekundäre gewesen sei.

Auch die arabische Quelle versagt hier: Denn selbst, wenn die früher erwähnte Interpolation anerkannt wird (bei den öfteren Textrevisionen Y a h y a a l A n t a k i s' kann dies — wie gesagt — ganz gut eine später notwendig gewordene, auf eine Tatsache zurückblickende Glosse sein), so folgt daraus nur, daß die griechischen „Metropoliten und Bischöfe den Fürsten und alle, die zu seinen Ländern gehörten, t a u f t e n" — nicht aber, daß sie in seinem Lande blieben, das Kirchenwesen einrichteten, kurzum die erste hierarchische Gliederung bildeten.

Es ist nicht anzunehmen, daß die Griechen, als Vladimir ihnen seine Bitte vortrug, diese rundweg abgeschlagen hätten; gerade der Umstand, daß sie ihm auf halbem Wege entgegenkamen und ihm sogar — wenn auch notgedrungen — eine ihrer Prinzessinnen zur Frau gaben, deutet darauf hin, daß sie gar nichts gegen eine Erweiterung ihrer Machtsphäre auch auf das Kiever Gebiet haben konnten, mithin sicher bereit waren, dem ostslavischen Großfürsten unter bestimmten Bedingungen sein Kirchentum einzurichten.

Aber gerade auf diese Bedingungen wird es angekommen sein;

[49] *Priselkov*, S. 34.

schon Olga hat sich vergebens bemüht, ihre kirchlichen, wahrscheinlich auf größere Selbständigkeit gerichteten Wünsche durchzusetzen — und nun scheitern auch die neuen Verhandlungen Vladimirs vor Korsuń. „Die Griechen," schreibt *Priselkov*,[50] „werden wohl schwerlich etwas dagegen einzuwenden gehabt haben, die russische Herde unter die Oberhoheit ihres Imperators und Patriarchen zu bekommen, mit anderen Worten: das Einverständnis hierzu verweigerte der Kiever Großfürst, den man wohl 987 mit dem Versprechen einer unabhängigen Kirche betört hatte" und der nun erleben mußte, „daß die Byzantiner auf die Einrichtung einer solchen Autokephalie nicht eingehen wollten . . .".

4. Die autokephale Episode von 987—1037.

Mit dem Scheitern dieser Verhandlungen können die Versuche Vladimirs, eine verhältnismäßig unabhängige kirchliche hierarchische Organisation von den Griechen zu erlangen, endgültig als mißlungen bezeichnet werden. Tatsächlich wissen wir, daß die Einrichtung der „reussischen Eparchie" durch griechische Sendlinge erst für ein viel späteres Datum bezeugt wird: Denn erst im Jahre 1037, also genau ein halbes Jahrhundert nach der Taufe Vladimirs und erst für die Regierung seines Sohnes Jaroslav weiß die erste allgemein-russische Chronik endgültig zu berichten, daß Jaroslav (offenbar im Gegensatz zu der bisherigen Unansehnlichkeit seiner Hauptstadt) im Jahre 1037 „das große Kiev begründete und darin die Goldene Pforte; und er gründete auch die Kirche der Hl. Sophie als Metropolie und hierauf auch eine Kirche der Verkündigung der Gottesmutter auf der Goldenen Pforte und dann auch das St. Georg-Kloster und das der Hl. Irene . . ."[51] Zwei Jahre später nennt auch diese Chronik gelegentlich den ersten „Metropoliten": Theopemptos.[52] Dieser ist es auch, der in den allgemeinen Listen der russischen Hierarchie als der erste offizielle „Metropolit" angesehen wird und als solcher in dem amtlichen Verzeichnis erscheint.[53]

---

[50] *Priselkov*, S. 35; vgl. auch *A. A. Šachmatov*, Korsunskaja legenda o kreščenii Vladimira. Sbornik statej posvjaščennych počitateljami akademiku i zaslužennomu professoru V. I. Lamanskomu po slučaju pjatidesjatilětija ego učenoj dějatel'nosti, Teil II, St. Petersburg 1908, S. 1029—1153.

[51] *Laurentiuschronik* sub 6545 (1037); nach einer anderen, der Voznesensker Handschrift heißt es gar direkt „der Großfürst Jaroslav hat eine Metropolie eingerichtet" . . . vgl. *Priselkov*, S. 45; *Hypatiuschronik* sub 6545 (1037) berichtet dasselbe. — Aus mir unerklärlichen Gründen übersieht *Golubinskij*, I, 1, S. 276, diese wichtige Notiz und setzt die erste chronikalisch belegte Nachricht von einer Kiever Metropolie erst für zwei Jahre später (vgl. oben) an. Auch als er S. 195 ff. von den in dieser Notiz miterwähnten Stadterweiterungen und Bauplänen Jaroslavs spricht, erwähnt er nichts von der dort genannten „Metropolie".

[52] *Laurentiuschronik* sub 6547 (1039), ebenso *Hypatiuschronik*, a. a. O.

[53] Vgl. *P. Stroev*, Spiski ierarchov, St. Petersburg 1877, S. 2., dort die Notiz „die Kiever Metropolie gegründet im Jahre 1037" und als erster Metropolit der Vermerk „Theopemptos, ein Grieche 1037".

Was hat sich in dieser so rätselhaften Zwischenzeit ereignet?

Die dokumentarischen Belege für eine Hierarchie auch in dieser Zeit sind nicht einmal so spärlich. Es handelt sich in ihnen um Lokalchroniken besonderer Redaktionen (z. B. die *Stepennaja kniga*, die *Nikonovskaja lĕtopiś*, eine Novgoroder Chronik u. a.)[54] oder um Heiligenlegenden aus der Feder des früher bereits erwähnten Mönches Jakob und des großen Kiever Asketen *Nestor von Pečersk*, der sie um 1081—1088 geschrieben hat.[55] Alle diese Quellen sprechen wirklich von irgendwelchen Kirchenfürsten der Kiever Hierarchie noch vor der offiziellen griechischen Zählung und nennen auch einzelne Namen, z. B. Michael, Leon, Joannes oder in anderer Reihenfolge Leon, Michael,[56] Joannes. Das Charakteristische an diesen Namen ist vorerst nicht so sehr die Namensnennung an sich, als vielmehr der Umstand, daß die Titel, die diesen Namen vorangestellt sind und die wohl auf sehr alte Quellen zurückgehen, nicht die übliche hierarchische Bezeichnung „Metropolit", sondern in sehr vielen Fällen den Grad „Erzbischof" angeben. Diese Feststellung wird um so schwerwiegender, als auch Thietmar von Merseburg in seiner bekannten Chronik[57] — gelegentlich des Berichtes über den Feldzug Bolesław des Tapferen von Polen gegen Kiev — davon spricht, daß damals in Kiev ein „Erzbischof" (ohne Namensnennung) gewesen sei. Der Titel „Erzbischof" kam aber nach den rechtlichen Bräuchen jener Zeit, wie *Golubinskij*[58] ausdrücklich feststellt, innerhalb der orientalischen Orthodoxie nur den Vorstehern besonderer, autokephaler Kirchenkörper zu; es ist somit der Schluß berechtigt, daß in den vorliegenden Dokumenten tatsächlich irgendwelche Erinnerungen an eine, von den Griechen verhältnismäßig unabhängige Zeit, vielleicht von mehreren Jahrzehnten hindurchschimmern. Anders, als durch die Annahme einer solchen „autokephalen Episode" kann sich auch *Golubinskij*[59] die jedenfalls gut belegten Titelvermengungen nicht erklären und er neigt dazu, das Ende dieser „nicht unwahrscheinlichen" kirchlichen Selbständigkeit in die ersten Regierungsjahre Jaroslavs — also etwa in die 20er Jahre des 11. Jahrhunderts — zu verlegen.

Nun aber zu den Namen selbst. Den einen von ihnen —

---

[54] *Priselkov*, S. 39.

[55] *Golubinskij*, I, 1, S. 264 ff.

[56] Die Variation zwischen diesen beiden Namen ist z. B. ersichtlich gleich in den verschiedenen Redaktionen des „Ustav Vladimira", herausgegeben zuletzt in den *Pamjatniki drevne-russkago kanoničeskago prava*, Teil II, Lief. 1, Petrograd 1920. Russkaja Istoričeskaja Biblioteka, Bd. XXXVI. Izdanie Archeografičeskoj Kommissii. — Vgl. bes. S. 12, Anm. 10, und S. 26.

[57] Thiethmar v. Merseburg, sub 1018, in: *R. Holtzmann* „Monumenta Germaniae Historica", SS. NS. (1935), t. IX, lib. VIII, S. 530—531.

[58] *Golubinskij*, I, 1, S. 264, Anm. 2.

[59] *Ibid.*, S. 268.

Michael — muß bereits *Golubinskij*[60] allein ausscheiden, weil es sich hier um eine offensichtliche Verwechslung und ein — in unserem Zusammenhang nicht näher zu erörterndes — Mißverständnis handelt.

Dafür aber anerkennt *Golubinskij* die Existenz der beiden anderen, noch autokephalen Hierarchen. Danach hätte Leon in den Jahren 991 bis etwa 1004 oder 1008 in Kiev als „Erzbischof" oder als „Metropolit" gewirkt, hätte in dieser Zeit eine griechische Schrift gegen die Lateiner verfaßt[61] und sei nach seinem Tode — etwa 1008 — von dem, über jeden Zweifel gut belegten Johannes abgelöst worden.[62] Diesen führt der russische Kirchenhistoriker denn auch als zweiten Kiever „Metropoliten" („Erzbischof") in seiner Liste der Hierarchen (a. a. O., S. 285) an.

Indes, auch der angeblich so gut bezeugte Leon hat sich mittlerweile als sagenhaft erwiesen: Die Arbeit *Priselkovs* erbrachte, S. 134 ff., den m. E. richtigen Nachweis, daß es sich auch hier um eine tendenziöse Einschiebung handle, mit dem offensichtlichen Zweck, eben die apostolische Nachfolge der Kiever Metropoliten bis zur Taufe lückenlos durchzuführen, wobei die Forschung noch besonders dadurch erschwert war, daß auch hier eine Verwechslung mit einem anderen Leon, der aber erst 1074—1078, und zwar in Perejaslavl' lebte, vorliegt. Von diesem späteren Leon von Perejaslavl' stammt auch die oben erwähnte Arbeit gegen die Lateiner,[63] die schon ihrem Inhalte nach unmöglich 70 Jahre vorher geschrieben sein kann, da das Problem der „ungesäuerten Brote" bekanntlich erst in der Mitte des 11. Jahrhunderts aufgerollt wurde.

Zur kritischen Untersuchung bleibt somit nur der letzte „autokephale Erzbischof", Johannes. Erwähnt wird dieser Hierarch in den Sagen Nestors von den alten Kiever Heiligen Boris und Gleb, wobei Nestor nach den Forschungen *Šachmatovs*[64] wieder unzweifelhaft echte Vorlagen benützt hat. Nach diesen Berichten nahm der „Erzbischof Johannes" in Kiev zur Zeit der ersten Regierungsjahre Jaroslavs an der Überführung der Reliquien dieser Heiligen in die für sie neuerbaute Kirche teil, wobei aus der Darstellung hervor-

[60] *Ibid.*, S. 276—281.

[61] *Λέοντος μητροπολίτου Ῥωσίας πρὸς Ῥωμαίους ἤτοι λατίνους περὶ τῶν ἀζύμων*. Neueste Ausgabe dieser Schrift mit vollständigem textkritischem Apparat und stark revidierter russischer Übersetzung in „*Pamjatniki drevnerussk. kanoničesk. prava*" (R. I. B. XXXVI, 2.). Petrograd 1920, S. 73—101.

[62] *Golubinskij*, I, 1, S. 282, Anm. 1; S. 285 ff.

[63] Darauf deuten z. B. gleich die Varianten im Titel der Schrift, wo es in mehrfachen, namentlich außerhalb von Rußland entstandenen Abschriften ausdrücklich heißt: *μητροπολίτου τῆς ἐν Ῥωσίᾳ Πρεσθλάβας* oder verstümmelt: *Πελτζάβας*; vgl. die früher angeführte Ausgabe, Petersburg 1920, S. 74, Anm. 1.

[64] *A. A. Šachmatov*, Razyskanija o drevnějšych russkich lětopisnych svodach, S. 58.

geht, daß es sich nicht so sehr um einen ständigen Aufenthalt dieses Erzbischofs in Kiev, als wohl um eine gelegentliche Reise handelt.[65] Das Datum der Feierlichkeiten wird angegeben: es war der 24. Juli. Wenn man annimmt, daß die ganze Feier wie auch sonst üblich, auf einen Sonntag fiel, so kommt nach den Berechnungen *Šachmatovs*[66] nur das Jahr 1020 oder 1026 in Betracht. Nun ist aber ein „Erzbischof" in Kiev auch noch für eine frühere Frist bezeugt: Am 14. August 1018 ziehen nämlich die mit Bolesław von Polen verbündeten siegreichen Truppen Svjatopolks in Kiev ein und werden hier, nach der bekannten deutschen Quelle,[67] von dem „Erzbischof" (ohne Namensangabe) mit Reliquien und Geschenken an der Pforte des Sophienklosters empfangen. Die Vermutung liegt nahe, daß es sich auch hier um denselben Kirchenfürsten gehandelt hat, und es bleibt nur die Aufgabe, aus den allenfalls vorhandenen kirchlichen Ämterlisten Näheres über einen solchen, in den Jahren 1018—1026 lebenden Mann zu erfahren.

Eine Untersuchung der zeitgenössischen Hierarchenverzeichnisse durch *Priselkov* ergab nun, daß zur angegebenen Zeit tatsächlich ein „Erzbischof Joannes" vorkommt, aber nicht etwa bei den Griechen, sondern in den Listen der B u l g a r e n, als „Joannes, Erzbischof von Ochrida . . .".[68]

Nach diesem Ochrid, wie überhaupt nach dem damaligen West-Bulgarien führen aber auch andere Hinweise. Bekanntlich erhielten die Söhne Vladimirs, Boris und Gleb, die späteren Heiligen der östlichen reussischen Kirche, in der Taufe den Namen Roman und David. Da Olga ihren christlichen Namen (Helena) zu Ehren der damaligen griechischen Kaiserin erhielt und auch der christliche Name Vladimirs — Basileios — die übliche Anerkennung seines Taufpaten, in diesem Falle des griechischen Kaisers gleichen Namens gewesen ist, ist die Frage nicht unberechtigt, nach wem die beiden

---

[65] *Priselkov*, S. 50 ff.

[66] *Šachmatov*, Razyskanija, S. 58, Anm. 1.

[67] T h i e t m a r v. M e r s e b u r g, in: MG. SS. NS. (1935), t. IX, lib. VIII, S. 530—531.

[68] Von neuerem Schrifttum sind grundlegend: *Heinrich Gelzer*, Der Patriarchat von Achrida, Geschichte und Urkunden, in: Abhandlungen der phil.-hist. Classe der Königl. Sächsischen Gesellschaft d. Wissenschaften, Bd. XX, Nr. V, Leipzig 1902; über „Erzbischof Johannes" vgl. S. 6. Inzwischen hat sich auch die bulgarische Forschung mit einer sehr beachtenswerten Leistung eingefunden: *Ivan Snegarev*, Istorija na Ochridskata Archiepiskopija (ot osnovaneto i do zavladjevaneto na Balkanskija poluostrov ot Turcitje), Sofia 1924, Bd. I; über „Erzbischof Johannes" vgl. S. 195. — Von südslavischer Seite liegen vor: *B. Prokić*, Prvi ochridski archijepiskop Iovan, in: „Glas Srbske Kraljevske Akademije", Bd. 88, 2, Reihe Nr. 52, Belgrad 1911, II, 52, S. 267—303. *B. Granić*, Kirchenrechtliche Glossen zu den vom Kaiser Basileios II. dem Autokephalen Erzbistum von Achrida verliehenen Privilegien, in: „Byzantion", Bd. XII (1937), 2. S. 395—415. Dort auch weiteres Schrifttum.

Fürstensöhne Boris und Gleb ihre christlichen Namen erhalten haben. Die Antwort wird in diesem Falle um so wichtiger, als die Taufe beider Jünglinge unzweifelhaft nach der Belagerung von Korsuń, also nach dem mutmaßlichen Bruch mit den Griechen erfolgt sein dürfte, die Patenschaft über den neuen Katechumenen also einen Hinweis auf die Beziehungen bedeuten muß, die der für seine Person bereits getaufte Vladimir zu anderen Christen erhalten haben mag.

Die sehr eingehenden Untersuchungen *Priselkovs*[69] ergaben nun die überraschende Tatsache, daß die Namen Roman und David wohl nicht in den fraglichen Listen des griechischen kaiserlichen Hauses vorkommen, dagegen aber wichtige Mitglieder der damaligen bulgarischen Dynastie zum Träger haben: Roman, den Caren von Bulgarien (etwa 976—996) und David, den ersten König von Makedonien (gestorben vor 992), den ältesten Bruder des späteren bulgarischen Caren Samuel. Die hierarchische Lücke von 987—1037 wird also nach all dem Gesagten erst dann erklärlich, wenn sie nicht so sehr mit den Ereignissen in Byzanz, als vielmehr mit der Kulturwelt von Bulgarien in Zusammenhang gebracht wird!

Als Vladimir trotz seiner Waffenerfolge vor Korsuń sich durch die geschickte Diplomatie der Griechen in die Enge getrieben und jeglicher Hoffnung auf Erreichung einer Autokephalie beraubt sah, war seine Lage äußerlich zu vergleichen mit der einstigen Verlegenheit Olgas. Allerdings nur äußerlich. Wohl war er, wie sie, durch die bereits erfolgte persönliche Taufe derart gebunden, daß eine Fortsetzung der christlichen Politik nicht mehr zu umgehen war. Aber während die Taufe Olgas wohl nur auf sie selbst beschränkt blieb, hat Vladimir diesen Schritt gemeinsam mit einem ungleich größeren Kreise gewagt: mit seiner Familie, mit den Bojaren und wohl auch schon mit einem Teil zumindest der Kiever Bevölkerung, vielleicht sogar auch schon mit den Kiever Vorwerken — Vasilkov? — und ihrer Besatzung.

Olga konnte also noch, als ihre Kirchenpolitik auch im Westen scheiterte, ihre persönlichen Folgerungen ziehen und die Regierung einfach der Oppositionspartei übergeben — Vladimir konnte es nicht mehr. Für ihn bedeutete ein Abweichen von dem einmal eingeschlagenen Weg nicht mehr eine Partei-, sondern eine Staatskrise, die Lösung aus dieser Krise aber zeigte nur ein Mittel, nämlich das rascheste Einführen einer möglichst unabhängigen Hierarchie, und zwar um jeden Preis. In dieser Lage wandte sich Vladimirs Blick nach der (in unserer Zählung) vierten, damals für ihn in Frage kommenden kirchlichen Quelle — dem stamm- und sprachverwandten Bulgarien.

---

[69] *Priselkov*, S. 36 ff.

Dieses mächtige Volk stand damals mit seinem nicht minder mächtigen, allerdings durch Bruderkampf immer mehr geschwächten Staatswesen mit im Vordergrund der Kämpfe um Ost- und Südosteuropa. Gegen Ende des 9. Jahrhunderts, genauer in den Jahren 865—870 n. Ch., gelang es dem bulgarischen Fürsten Boris-Michael, auch kirchlich eine gewisse Unabhängigkeit vom byzantinischen Patriarchat zu erlangen und ein eigenes, so ziemlich selbständiges Erzbistum mit dem Sitz in Preslav zu gründen.[70] Auch in dem folgenden Jahrhundert, einem Zeitraum voll blutigster Kämpfe einerseits gegen Byzanz, andererseits gegen Überfälle der Kiever Fürsten, bewahrten die Bulgaren nicht nur ihre politische Unabhängigkeit, sondern erweiterten darüber hinaus auch noch ihre kirchlichen Vorrechte gegen die Unterordnungsversuche des griechischen Patriarchats. Am 8. Oktober 927 gelang es ihnen sogar, durch feierliches Bündnis mit den Griechen, von diesen die Anerkennung des Carentitels für den bulgarischen Großfürsten und die Einrichtung eines eigenen autokephalen Patriarchats, vorderhand mit dem Sitz in Dorostolje (Drster, Dristra) zu erwirken. Freilich war dieses Bündnis nur ein mit Waffengewalt erzwungenes und als solches nicht von langer Dauer, an der kirchlichen Selbständigkeit der Bulgaren hat aber auch ein militärischer Sieg des byzantinischen Kaisers gegen Ende des 10. Jahrhunderts (971—973) nicht viel geändert. Noch in dem sich bereits dem Sturze zuneigenden Reiche des bulgarischen Caren Samuel (um 1000 n. Chr.) finden wir die Einrichtung des autokephalen Patriarchats ungehindert fortbestehen, nur hatte es inzwischen des öfteren seinen Sitz gewechselt: von Dorostolje nach Sredec (Sardikka, Sofja), bis es endlich nach einigen weiteren Zwischenstellen (Bdyn, Moglena; laut anderen Quellen: Bdyn, Perespa) in Ochrida dauernden Aufenthalt nahm. Auch die Namen der Patriarchen aus jener Zeit sind uns bekannt: Damianos von Dorostolje, Germanos-Gabriel von Voden (Bdyn) und Perespa, Philippos, der endgültig nach Ochrida übersiedelte, David und jener Joannes, unter dem die kirchliche Selbständigkeit ein jähes Ende finden sollte; sein Nachfolger trägt bereits das Prädikat πρῶτος ἐκ ʽΡωμαίων.[71]

Dieses selbständige bulgarische Kirchentum war den russischen Großfürsten natürlich mehr als wohlbekannt. Vladimirs Vater Svjatoslav, der in jahrelangen Kriegszügen (968—969) das Land besonders gut kennengelernt hatte, duldete als Eroberer von Dorostolje den dortigen christlichen Patriarchen ruhig neben sich und auch Vla-

---

[70] *Snegarev*, S. 4 ff.

[71] *Gelzer*, S. 6—9; *Snegarev* schiebt S. 27 auf Grund liturgischer Quellen zwischen Germanos-Gabriel und Philippos noch einen Patr. Nikolaos ein; der Einschub ist für das Folgende nicht weiter belangreich.

dimir selbst hat in seiner heidnischen Anfangszeit gegen das Donauland der Bulgaren den bekannten Feldzug von 985 unternommen, nach dessen erfolgloser Beendigung er dann den Taufbeschluß gefaßt hatte. Auch eine der zahlreichen Vladimirschen Frauen war Bulgarin, gar nicht zu reden davon, daß die alljährlich von Kiev nach Konstantinopel abgehenden ostslavischen Handelskarawanen unterwegs in einer Reihe von bulgarischen Handelsplätzen Jahrmarkt abhielten. So ist es selbstverständlich, daß das bulgarische Kirchentum in jeder politischen Berechnung des Kiever Thrones eine ganz besondere Rolle spielen mußte, ja vielleicht haben auch die Forscher recht, die von einem, damals bei den Kiever Großfürsten maßgebend gewesenen großslavischen Herrschaftsprogramm sprechen und eben darauf die beiden Kriegszüge Svjatoslavs und den bis heute nicht ganz geklärten Feldzug Vladimirs zurückführen.

Auf jeden Fall jedoch ist — jetzt wohl schon mit Sicherheit — anzunehmen, daß in der damaligen politischen Lage zumindest die kirchliche Frage des alten Kiever Reiches vorerst nicht im griechischen, sondern im slavisierenden Sinne gelöst wurde: die ersten christlichen Kirchenfürsten Vladimirs waren wahrscheinlich nicht griechische Sendlinge, sondern die autokephale Hierarchie des stamm- und sprachverwandten Patriarchats von Ochrida.

Über die Zeit der so beschaffenen slavischen Kirchengründung kann man aus den Quellen nichts Unmittelbares erkennen; wohl aber scheint der Termin mit dem Bau einer eigenen Kathedralkirche (der später so genannten „Desjatinnaja cerkov́") zusammenzuhängen, welche nach den Chroniken innerhalb von fünf Jahren errichtet wurde: die Hypatius- und die Laurentiuschronik setzten diesen Termin mit 991 fest, dagegen die Berechnung *Šachmatovs*[72] für das „vierte Jahr nach der Taufe" — also für 990.

In dem von der Chronik weiter erwähnten Diaspora-Griechen Anastasios von Chersones, der sich schon bei der Belagerung seiner Vaterstadt (Korsuń) als unbedingter Anhänger des Kiever Großfürsten erwiesen hatte und dem Vladimir die genannte Kirche, „nachdem er sie mit Ikonen geschmückt hatte, übergab und dazu auch die aus Korsuń mitgebrachten Popen, auf daß sie dort Gottesdienst abhalten"[73] — sieht *Priselkov*[74] den ersten höheren Würdenträger, vielleicht sogar Bischof von Kiev, innerhalb des neuen bulgarisch-altreussischen Patriarchats. Daß der genannte Hierarch selbst Grieche war, dürfte — die Richtigkeit der Priselkovschen Vermutung vorausgesetzt — an sich keine Rolle gespielt haben. Als Diaspora-

[72] *Šachmatov*, Razyskanija, S. 567.
[73] *Hypatiuschronik* sub 6499 (991).
[74] *Priselkov*, S. 52 ff.

priester muß er die Sprache der „Barbaren“ zumindest notdürftig beherrscht haben und war vor allem nach der ganzen Sachlage dem Fürsten sehr ergeben (vgl. z. B. den Bericht über seinen Verrat von Korsuń zugunsten Vladimirs). Wenn wir uns hierbei daran erinnern, daß noch viel später, namentlich z. B. in der zweiten Hälfte der vormongolischen Zeit auch die bereits endgültig unter Byzanz stehende Hierarchie sich dennoch mehr nach dem Willen der einzelnen Fürsten, als etwa der kanonisch vorgesehenen Wahlsynoden ergänzte, ja von jenen geradezu oft ernannt wurde,[75] so dürfte in diesem Vorgehen Vladimirs auch nichts Absonderliches zu finden sein. Die Chronik selbst weiß fünf Jahre später zu berichten, daß Anastasios von Chersones, nach seiner Übernahme der neuen Kirche, von dem Großfürsten das Recht erhielt, den Zehnten einzutreiben,[76] nach späteren Zusätzen[77] wohl den einzigen Zehnten im damaligen Reich.

Nur unter Annahme einer solchen, wie bereits gesagt, rund 50 Jahre wirkenden, slavischen Mission, die der Sprache des zu bekehrenden Volkes nahestand, und sie damals noch leichter erlernen konnte als heute, kann die schwierige Aufgabe einer Massentaufe Alt-Reussens verstanden werden. Zumindest leuchtet dieser Vorgang so viel besser ein, als bei Annahme einer rein griechischen Missionierung, die bei den unüberbrückbaren Sprachunterschieden doch wohl ebenfalls erst durch Einschübe von Dolmetschen erklärt werden müßte — ohne die Frage recht beantworten zu können, woher diese Dolmetsche gekommen sind.[78]

---

[75] *Golubinskij*, I, 1, S. 360 ff.

[76] *Hypatiuschronik* sub 6504 (996) ... „und er, Vladimir, gab den Zehnten dem Anastas Korsunjanin und ordnete für diesen Tag ein großes Fest an ...“

[77] *Priselkov*, S. 48.

[78] Tatsächlich scheint sich in der ostslavischen Gelehrtenwelt die *Priselkov*sche Bulgarenhypothese immer mehr durchzuringen. Sie wird z. B. anerkannt von *W. Zajikyn* in seiner früher erwähnten Studie über das „Christentum in Osteuropa“ („Elpis“, Warschau 1926) z. B. Heft II, S. 153 ff., sowie in seinen seinerzeitigen Vorlesungen an der Warschauer östlich-orthodoxen Geistlichen Akademie, vgl. allerdings auch die nachträglichen Abschwächungen in seiner letzten (polnischen) Arbeit Zarys dziejów ustroju kościoła wschodnio-słowiańskiego I, in: Arch. Tow. Nauk. we Lwowie, Lemberg 1939. Ferner z. B. von dem Ukrainer *St. Tomašivśkyj* „Woher nahm die Ukraina das Christentum?“ in der ukr. Zeitschrift „Nova Zorja“, Lemberg 1929, Nr. 27—28, ausgeführt in seinem Lebenswerk Vstup do istoriji Cerkvi na Ukrajini, in: Analecta OSBM, Żółkiew 1932. — Auf Grund einer alten, mittlerweile verlorengegangenen ostslavischen Handschrift berichtet auch *Ch. G. Friesius* von der Entsendung eines bulgarischen Hierarchen nach Kiev für das Jahr 1021, allerdings — durch Papst Benedikt VIII. und nur für kurze Zeit: ... „Jaroslaus pro novo a Rege instituto Episcopatu, Ecclesiam Cathedralem erigeret. Haec Sanctae Sophiae nomen obtinuit et a summo Pontifice Benedicto VIII variis privilegiis et donis ditata, qui ei quoque Alexum ex Bulgaria oriundum, anno 1021 primum constituit.“ (S. 6 f.) ... „Bulgarus hic erat gente et nobili genere natus, latinae graecae et Sclavonicae linguae apprime gnarus, precibus Iaroslai, Kioviae Ducis, a Benedicto VIII. summo Pontifice anno 1021. Roma Kioviam missus, novum ibi fundaturus Episcopatum. Vir erat singulari pietate et rara dexteritate, ideoque et Principi et populo carus, a Hic in Ecclesia Cathedrali, a Duce Jaroslao recens exstructa, et divae Sophiae dicata, primus cum clero suo, sacra peregit. Cum vero

Auch die Herkunft und Sprache der ersten Alt-Kiever gottesdienstlichen Bücher erleichtert die Annahme einer vorübergehenden kirchlichen Abhängigkeit des Vladimir-Jaroslavschen Staatswesens von bulgarischen hierarchischen Zentren.

Denn schon vor Annahme des Christentums war das südslavisch-bulgarische Schrifttum die eigentliche Vermittlerin jeglicher Literatur im alten Kiever Reiche überhaupt.[79] Insbesondere war es die glänzende Epoche des bulgarischen Caren Simeon, die sein eigenes Volk auch auf literarischem Gebiet zu besonderen Leistungen anregte und es dann befähigte, seine Kunst auf andere Völker zu übertragen. Als dann die Reussen selbst das Christentum annahmen, waren die ersten Übersetzungen, die den Weg nach Kiev fanden, nicht griechisch, sondern bulgarisch. Die bulgarische Sprache gab ihre Form für die sich herausbildende altslavische Kirchensprache, die auch bei den Ostslaven zur Kirchensprache wurde und die südslavischen Übersetzungen brachten den Reussen jenen eigentümlichen Stil der Kirchensprache, der dann für Jahrhunderte der herrschende wurde.

Eigene vollständige Übersetzungen der Bibel gab es ja weder im alten Reussen noch auch sonst in der damaligen Kulturwelt. Bei den Süd- und Ostslaven begnügte man sich vielmehr mit einer besonderen Kompilation von biblischen Geschichten, Kirchenvätern, kirchenrechtlichen Vorschriften, moralisierenden Betrachtungen und Abschnitten aus apokryphen Büchern oder Heiligenlegenden. Der erste solche, wahrhaft enzyklopädisch anmutende Sbornik auf altreussischem Gebiet ist der aus dem Jahre 1073 stammende „Svjatoslavov Izbornik", der aber nichts anderes ist, als eine fast wörtliche Abschrift des viel älteren, bulgarischen „Sbornik des Caren Simeon", von dem der reussische Kopist nur den Namen in den seines eigenen Herrschers umgeändert hat.[80]

Neben diesen — mehr oder weniger nur praktisch-rechtliche Zwecke verfolgenden — Sammelwerken gab es im ältesten reussischen Schrifttum auch noch eine besondere Form der Bibel selbst, die sogenannten „Paläen". Eine solche Paläe bildete nur einen Auszug aus einzelnen, meist alttestamentlichen Schriften,[81] die sie dann

paulo post, triste illud Schisma, a Cerulario Constantinopolitano Patriarcha, inceptum, Kioviam usque penetrasset, pius iste Praesul, ob inimicorum invidiam, quam saepe iam fuerat expertus, constitutis nonnullis de clero suo, qui sacra curarent, Kioviam reliquit, et in Patriam suam rediit, ibique pia morte obiit." (S. 27 f.)

[79] *A. N. Pypin*, Istorija russkoj literatury, Bd. I, Drevnjaja pis̆mennost', St. Petersburg 1898, S. 128 ff., sowie *E. V. Pětuchov*, Russkaja literatura. Istoričeskij obzor glavnějšich literaturnych javlenij drevnago i novago perioda. Drevnij period. 2. Aufl. Dorpat 1912, S. XXV; *M. Speranskij*, Istorija drevnej russkoj literatury, Moskau 1914, S. 103, 120; *V. M. Istrin*, Očerk istorii drevnerusskoj literatury domoskovskogo perioda (11—13 vv.), Petrograd 1922, S. 1.

[80] *Pypin*, Bd. I, S. 129.

[81] Der griechische Name des Alten Testaments *παλαιὰ διαθήκη*, von dem

zu eigenen Gruppen vereinigte (z. B. das sogenannte „Achtbuch" — *ὀκτάτευχον* das uns in einer Handschrift aus dem 15. Jahrhundert erhalten ist),[82] die aber von der ostslavischen Welt fast bis ins 17. Jahrhundert als Ersatz für die Bibel oder überhaupt als Heilige Schrift gewertet wurde.[83] Das Muster solcher „Paläen" hatten die alten Kiever ebenfalls von den Südslaven übernommen, wo sie schon seit langem im Gebrauche waren und von wo sie unmittelbar nach der Christianisierung des Kiever Reiches auch den Weg in das Staatswesen Vladimir-Jaroslavs gefunden haben.[84] Von den Bulgaren übernahmen auf diese Weise die Reussen aber nicht nur die Heilige Schrift selbst, sondern auch die ersten Kanonverzeichnisse, den ersten Index verbotener Bücher und sehr oft auch . . . die verbotenen Bücher selbst, die in einer, unserer heutigen Zeit geradezu unglaublichen Menge, die ostslavische Öffentlichkeit überfluteten.[85] Noch bis tief ins Mittelalter hat sich das Ansehen der bulgarischen Literatur bei den Russen derart unangefochten erhalten, daß sie einfach der griechischen gleichgesetzt wurde: „Es gibt drei Gruppen von rechtgläubigen Büchern" — sagt die Einleitung zu einem Sbornik des 16. Jahrhunderts — „griechische, bulgarische und iberische", d. h. georgische.[86] Erst die große Wiedergeburt des Griechentums im Moskau des 17. Jahrhunderts hat dieser bulgarischen Bevormundung ein Ende gemacht.

Neuere Teilarbeiten haben die *Priselkov*sche These gerade auf literarischem Gebiet und mit philologischen Mitteln abermals bestärkt.

1920 schrieb und 1925 veröffentlichte *N. Grinkova* die sprachliche Untersuchung einer, im Archiv der Petersburger Akademie aufbewahrten, bisher zwar bekannten und auch schon herausgegebenen, aber philologisch noch nicht geprüften Psalmenhandschrift.[87] Die Untersuchung ergab, daß „die Handschrift in die Gruppe gelehrter Sprachdenkmäler des 11. Jahrhunderts gehört"; auf Grund der einzelnen Merkmale „kann angenommen werden, daß sie westbulgarischer Herkunft ist; in diesem Falle ist die Evgeniev Psalmen-

aber zuerst die Bulgaren und mit ihnen dann die Reussen nur das erste Wort übernahmen, *Pypin*, S. 132. Eine sehr eingehende Studie über die Paläen vgl. *N. S. Tichonravov*, Sočinenija, Bd. I, Otrečennyja knigi drevnej Rossii, S. 156—177.

[82] *Tichonravov*, Bd. I, S. 157.

[83] *Tichonravov*, Bd. I, S. 156 ff.

[84] *Pypin*, Bd. I, S. 132.

[85] *Tichonravov*, I, S. 132 ff.; die Ausgabe der altreussisch-bulgarischen Apokryphen erfolgte zweimal: *A. Pypin*, Ložnyja i otrečennyja knigi russkoj stariny, St. Petersburg 1862, und *N. Tichonravov*, Pamjatniki otrečennoj literatury, Bd. I, St. Petersburg 1863; Bd. II, Moskau 1863.

[86] *Tichonravov*, I, S. 133, ferner ebendort „Anmerkungen", S. 23, Anm. 5.

[87] *N. Grinkova*, Evgenievskaja Psaltyŕ, kak pamjatnik russkoj piśmennosti XI veka, in: Izv. otd. russk. jazyka i slovesnosti Rossijskoj Akademii Nauk 1924, t. XXIX, Leningrad 1925, S. 289—306.

Handschrift eine der sehr wenig zahlreichen, von westbulgarischen Texten abgeschriebenen Handschriften".[88]

Während noch *N. Grinkova* in ihrer Arbeit auf die Möglichkeiten einer Verquickung mit dem Problem der ersten Hierarchie in Alt-Reussen gar nicht eingeht, nimmt eine spätere Untersuchung bereits sehr eindeutig darauf Bezug; sie stammt von *M. Speranskij* und stellt neuerdings die alte Frage nach der Herkunft des älteren reussischen Schrifttums.[89]

Die „im allgemeinen" bekannte Abhängigkeit der ältesten reussischen Schriftdenkmäler vom Südslaventum müsse — so fordert *Speranskij* — nunmehr durch Einzeluntersuchungen überprüft werden. Er selbst beginnt damit, indem er seinerseits „fürs erste" ein zwar ebenfalls bereits bekanntes und (nicht ganz genau) veröffentlichtes,[90] aber philologisch auch noch nicht untersuchtes Dokument vornimmt: die zweite, in Rußland befindliche kommentierte Psalmenhandschrift der sogenannten Athanasios-Type, die mit der früher erwähnten Evgeniev-Handschrift eine besondere reussische Gruppe bildet; sie befindet sich als sogenannte „Tolstoj"-Handschrift in der Öffentlichen Bibliothek in Petersburg, stammt aus der Wende des 11. bis 12. Jahrhunderts und von (nord)reussischer Hand. „Ihre südslavische Vorlage[91] durchzieht den Text so deutlich, daß der Versuch, die Urschrift genauer festzustellen, sich nicht als hoffnungslos darbieten mußte."

Die Rechtschreibung, Phonetik, Morphologie und Leksikologie der untersuchten 270 Blätter lassen mit Bestimmtheit darauf schließen, daß ihre Vorlage sicher ein alt-westbulgarischer Text aus spätestens dem 11. Jahrhundert gewesen ist; er ist, überdies — wie auch die Evgeniev-Handschrift und einige andere noch nicht genau untersuchten Handschriften — von einem glagolitischen Original abgeschrieben, trägt sogar selbst glagolitische Spuren, was um so auffallender ist, als das reussische Schrifttum jener Zeit in der Regel nur die Kyrillica kennt und die Glagolica damals eben lediglich auf Westbulgarien und Makedonien beschränkt gewesen ist.[92]

Das Ergebnis dieser sowohl philologischen, als auch paläographischen Untersuchung ist ihm so eindeutig, daß *Speranskij* nicht nur die bulgarische Einflußnahme auf Kiev v o r das überlieferte Taufjahr 988 vorverlegt, sondern darüber hinaus auch noch die

[88] *N. Grinkova*, S. 306.

[89] *M. Speranskij*, Otkuda idut starejšie pamjatniki russkoj piśmennosti i literatury?, in: Slavia, Bd. VII, Prag 1928—1929, S. 516—535.

[90] *I. I. Sreznevskij*, in: Izv. 2. Otd. Akad. Nauk, X (1863), Lief. 5, S. 452—472.

[91] Die griechische Vorlage untersuchte schon *I. V. Jagić*, Ein unedierter griechischer Psalmenkommentar, in: Denkschrift d. Wiener Akad. d. Wiss., Bd. LII (1906), S. 2 ff.

[92] *Speranskij*, S. 523 f., 531 f.

Grundthese *Priselkovs* von einer bulgarischen Zwischenhierarchie in Kiev neu aufgreift und belebt: „Das reussische Schrifttum stand schon vor der offiziellen Annahme des Christentums in Verbindung mit dem slavischen Schrifttum Bulgariens, im besonderen Westbulgariens und Makedoniens, von wo nach Reussen die ältesten Denkmäler — natürlich in begrenzter Zahl — gekommen sind; sie waren nach aller Wahrscheinlichkeit mit Glagolica geschrieben, der üblichen Schrift jener Zeit in Makedonien und Westbulgarien; von hier stammt wahrscheinlich eine gewisse Bekanntschaft reussischen Schrifttums mit der glagolitischen Schrift, die dann rasch durch die Kyrillica ersetzt wurde.“[93]

„Das Christentum (Alt-Reussens) war vor Vladimir zweifellos überwiegend bulgarisch — und nach diesem Zeitpunkt überwiegend westbulgarisch ... Es ist die Annahme natürlich, daß auch die Geistlichkeit der ersten Zeit aus demselben Bulgarien, besonders ihrem Westteil, gekommen ist, wo sich zu jener Zeit das kirchliche und möglicherweise auch das Literatur- und Kulturleben des slavischen Teiles der Balkanhalbinsel überhaupt gesammelt haben. Angesichts dessen erscheint auch das Bestreben einzelner Forscher (z. B. M. D. Priselkovs) ganz natürlich, auch tatsächlich das kirchliche Leben des christlichen Reussens vor Vladimir mit dem Patriarchen von Ochrid zu verbinden, das zu jener Zeit die einzige große slavische Kirchenorganisation gewesen ist; von Byzanz ist in jener Epoche noch nicht zu reden: die offizielle Taufe Reussens selbst ist als erster Versuch zur Erlangung einer eigenen Organisation für die Christen Reussens anzusehen; und jener dumpfe Kampf, den die Griechen nach ihrer Befestigung im Kiever Reussen mit gewissen, ihnen feindlich gesinnten Strömungen zu führen hatten, — zeugt davon, daß die Griechen hier nicht die ersten Vertreter der christlichen Organisation am Ende des 10. Jahrhunderts gewesen sind. Die Vertreter einer solchen nicht-griechischen Strömung des kirchlichen Lebens müssen wir auch in jenen Bulgaren suchen, die, als sie das Christentum in slavischer Sprache, mit slavischem Schrifttum Kyrill und Methods und ihrer bulgarischen Schüler brachten, geleitet gewesen sind von den kirchlichen Behörden des Patriarchats von Ochrid, — zuletzt aber gezwungen waren, den Griechen die politische und kirchliche Herrschaft abzutreten, nachdem sie auch bei sich selbst, in der Heimat mit denselben Griechen einen unnachgiebigen und schonungslosen Kampf geführt hatten, der mit dem Fall ihrer kirchlichen Selbständigkeit endete; obwohl sie jedoch den Kampf in politischer und kirchlicher Hinsicht bei sich in der Heimat verloren, erfochten die bulgarischen Ankömmlinge in Reussen einen anderen Sieg: auf

[93] *Speranskij*, S. 535.

dem Boden des Schrifttums und der Literatur bewahrten sie ihren Einfluß; Schrifttum und Literatur in Reussen blieben slavisch und erwarben fortschreitend einen nationalen Charakter für das reussische Leben."[94]

5. Die endgültige Befestigung der griechischen Hierarchie.

Inzwischen war auch die bulgarisch-slavische Hierarchie des Kiever Urstaates nur eine Episode geblieben.

Die vermutliche Unterstellung Vladimirs unter das Patriarchat von Ochrida fiel in eine Zeit, als Bulgarien im erbittertsten Kampfe gegen Byzanz gestanden hat. Naturgemäß waren die weiteren Schicksale dieses Krieges und die politischen Ereignisse in Bulgarien selbst nicht ohne Einfluß auch auf das junge Kiever Kirchentum, sie fielen aber nicht zugunsten Bulgariens aus. In schweren Kämpfen wurde der bulgarische Car Samuel von den Heeren des Kaisers Basileios geschlagen, Samuel selbst starb 1014; vier Jahre später fiel bei Drač der letzte Vertreter einer westbulgarischen Dynastie, Ivan Vladislav; im gleichen Jahre 1018 zog der „Bulgarenschlächter" Basileios II. als Triumphator in Byzanz ein. Nun unterwarfen sich die bulgarischen Woiwoden von selbst. Ganz Bulgarien wurde wieder ein Teil des griechischen Imperiums, und auch das autokephale Patriarchat von Ochrida mußte seinen so teuer erkauften Patriarchentitel abgeben, um ihn gegen den geringeren eines „Erzbischofs" einzutauschen.[95]

[94] *Speranskij*, S. 529—530. — Angesichts solcher fast dokumentarischer Belege verblaßt, was von der ostslavischen konservativen Seite gegen Ochrid vorgetragen wird. Auch in den Arbeiten ihres ausgesprochensten Vertreters *Vl. Parchomenko* (vgl. oben; bes. K voprosu o načalě russkoj ierarchii — po povodu poslědnej stat'i M. D. Priselkova v Izvěstijach, in: Izv. otd. russk. jaz. i slov. Imp. Akad. Nauk, 1913, XVIII, 1, St. Petersburg 1913) finde ich nur einen graduellen Unterschied in der Auffassung. Bekämpft wird lediglich die Annahme *Priselkovs* von einer kanonischen Unterstellung Kievs unter Ochrid, dagegen werden die politischen und kulturellen Bindungen durchaus zugegeben: „Es besteht kein Zweifel, daß Vladimir sofort enge Beziehungen zwischen der Kirche Reussisch-Kievs und dem stammesgleichen Bulgarien hergestellt (oder vielleicht bereits aufrechterhalten), von dort auch teilweise die Hierarchie und das Schrifttum bezogen hat — aber wir begreifen nicht, warum es der Kiever Fürst notwendig gehabt haben soll, als „Haupt seiner Kirche" den Erzbischof von Bulgarien anzuerkennen, das ja damals politisch geschwächt war und mit dem überdies Vladimir — wahrscheinlich — Krieg führen mußte." (S. 380.) Auch die nachfolgenden Sätze sind ähnlich vorsichtig geformt und wissen außer mittelbaren Schlußfolgerungen keinen durchschlagenden Gegenbeweis zu formen. Ebenso sind die Ergebnisse von *E. F. Šmurlo*, Kogda i gde krestilsja Vladimir Svjatoj?, in: Zapiski Russk. Ist. Obšč. v Prage, Bd. 1, Prag 1927 (Sonderdruck Prag 1928), und *O. Lotočkyj*, Avtokefalija II, in: Praci Ukr. Nauk. Inst., Warschau 1938, eher ein Kompromiß, als eine überzeugende Ablehnung. Auf die Bedeutung der bulgarischen Flüchtlinge in Kiev verweist mit Recht auch *M. Jugie*, a. a. O. — Wie bedeutungsvoll die philologischen Ergebnisse der Untersuchungen von *N. Grinkova* und *M. Speranskij* gewertet werden, zeigt auch die Kritik: *M. Woltner*, in: Zeitschr. f. Slavische Philologie, XIV (1937), S. 114.

[95] *D. Cuchlev*, Istorija na Bulgarskata Cerkva, t. I., pervij period (864—1186), Sofja 1911, S. 841—1108; vgl. auch *Snegarev*, S. 52—316. — *V. N. Zla-*

Im übrigen aber wurde an der Selbständigkeit des Kirchensprengels von Ochrida offensichtlich nichts geändert. Ja, der Umstand, daß durch besondere kaiserliche Erlässe die Ausdehnung des früheren Patriarchats von Ochrida sogar noch vergrößert wurden,[96] läßt darauf schließen, daß zumindest in einer Übergangszeit auch die „reussische Eparchie" — allerdings nur geduldet und nur tatsächlich — im Verbande des bisherigen slavischen Kirchenwesens belassen wurde. Der Mann, mit dessen Amtseinführung (1018) die neue Politik begann, war der früher erwähnte Joannes, nunmehr „Erzbischof" von Ochrida. Er ist auch der rätselhafte „Erzbischof Joannes", den wir unter diesem Namen und Titel bei der Reliquienfeier des hl. Boris und Gleb in Kiev vermuten dürfen (1020 oder 1026!), und er ist derjenige, dessen Todesjahr eine wichtige Probe auf ein wichtiges Exempel bedeuten muß. Wenn nämlich die Annahme zutrifft, daß es scheinbar in der Linie der griechischen Politik lag,[97] zumindest bei Lebzeiten des neuen Erzbischofs von Ochrida keine einschneidenden Maßnahmen zu ergreifen, so muß mit seinem Tode die Reihe jener Maßnahmen beginnen, die auf eine Spaltung und Gräzisierung des bisherigen Kirchenwesens hinausläuft. Tatsächlich ist schon der erste Nachfolger des Joannes auf dem erzbischöflichen Stuhl von Ochrida nicht mehr ein Bulgare, sondern ein Grieche, Leo, bisher Chartophylax beim Patriarchat in Byzanz, der erste in einer ganzen Reihe nunmehr griechischer Prälaten, die für lange Zeit das selbständige bulgarische Kirchentum in eine rein gräzisierende Eparchie verwandelten.[98] Wenn dem aber so war, so muß die Annahme nahe liegen, daß dem griechischen Imperium nunmehr die Zeit gekommen erschien, auch mit der bisherigen Kiever Eingliederung in

tarski, Istorija na Bulgarskata Država prez srednite věkove, in: Bulgarska Akad. na Naukite, Sofja 1934, II, S. 17—20. — Das Schrifttum über Bedeutung und Begriffswandlung dieses Titels bei: *B. Granić*, S. 403 ff.

[96] Die Texte der drei Chrysobulle Basileios II. bei: *E. Golubinskij*, Kratkij očerk istorii pravoslavnych cerkvej bolgarskoj, serbskoj i rumynskoj ili moldovalaškoj, Moskau 1871, S. 259—263; *H. Gelzer*, Byz. Zeitschrift, II, 1893, S. 42—46; in bulgarischer Übersetzung: *Snegarev*, S. 55—59. Bei *Snegarev*, S. 59—63, auch eine eingehende Würdigung der Chrysobulle als besondere Begünstigung des zum Erzbistum degradierten Patriarchats aus politischen Gründen. — Vgl. auch *B. Granić*, S. 398 ff.

[97] Die milde, kirchliche Behandlung des besiegten Bulgarentums durch den Bulgarenschlächter ist an sich sehr auffallend und wurde literarisch wiederholt behandelt. Am wahrscheinlichsten ist die Rücksicht des byzantinischen Hofes auf mögliche Interventionen der Kurie, die ja ihre Ansprüche mindestens auf den West-Balkan aufrecht erhielt und die damals (1016) gerade die Normannen herbeigeholt hatte; 1020 schloß Benedikt VIII. sein Bündnis mit Heinrich II. — Da überdies Johannes ja auch sonst seine Person mit der neuen Politik verknüpft hatte, konnte man ebenso innenpolitisch mit seiner (und seiner großen Diözese) Loyalität rechnen. *Zlatarski*, II, S. 28—33.

[98] *Gelzer*, „Ungedruckte und wenig bekannte Bistümerverzeichnisse der orientalischen Kirche", in: „Byzant. Zeitschrift 1893, Bd. II, 1, S. 47—57; *Priselkov*, S. 44; *Snegarev*, S. 195—197; *Zlatarski*, II, S. 41—44.

das alte Patriarchat von Ochrida Schluß zu machen und diese Eparchie sich unmittelbar selbst einzugliedern, um so mehr, als der Kiever Großfürst jetzt, nach den Niederlagen Bulgariens politisch vereinsamt dastand und obendrein durch innere Wirren geschwächt war, also den Machtbestrebungen des Imperators keine besonderen Hindernisse in den Weg legen konnte. So war schon seinerzeit dem Sohne Vladimirs, Jaroslav, der 1019 die Bruderkriege abgeschlossen und endgültig den Thron bestiegen hatte, nichts anderes übrig geblieben, als stillschweigend die Titeländerung des Patriarchen von Ochrida anzuerkennen, was ihm damals vielleicht dadurch erleichtert wurde, daß seine eigene Eparchie ja auch weiterhin — wenigstens tatsächlich — im Verbande der slavischen Diözese bleiben durfte.

Im Laufe der folgenden Jahre werden aber zwischen Kiev und Byzanz wohl auch weitere Verhandlungen über die Einrichtung eines eigenen Kirchenwesens stattgefunden haben. Hat doch Jaroslav auch sonst frühzeitig die nationale Selbständigkeit seines Reiches z. B. in der Kanonisierung bodenständiger altreussischer Heiliger betont. So wird er wohl auch in allen administrativ kirchlichen Fragen versucht haben, zu retten, was noch möglich war. Die Folge dieser Besprechungen war ein Kompromiß: Notgedrungene Unterstellung der neuen reussischen Christenheit unter das Patriarchat von Byzanz, dafür aber Erhebung des bisherigen Bistums zur Metropolie.

Den Zeitpunkt für diese Maßnahme konnte die griechische Politik möglicherweise ebenfalls im Todesjahr des letzten bulgarischen Erzbischofs von Ochrida suchen, und so kommt viel darauf an, dieses Todesjahr festzustellen. Noch in seinen Vorlesungen an der Moskauer Geistlichen Akademie konnte *Priselkov* dieses Jahr nur vermuten[99] — mittlerweile aber hat, unabhängig von ihm, die südslavische Forschung selbst diese Vermutung bestätigt und die Jahreszahl eindeutig festgestellt[100] —, es ist das Jahr 1037, d. h. das Jahr, in welchem laut allgemein russischen Chroniken zum erstenmal in Kiev die „Metropolie" erwähnt wird,[101] auf deren Thron dieselbe Chronik bereits zwei Jahre später den ersten „g r i e ch i s ch e n" „Metropoliten", Theopemptos, zu nennen weiß.

---

[99] *Priselkov*, S. 45.

[100] *B. Prokić*, „Die Zusätze in der Handschrift des Johannes Skylitzes", München 1906; *B. Prokić*, Prvi ochridski archijepiskop Jovan, in: „Glas Srbske Kraljevske Akademije", Bd. 88, 2. Reihe Nr. 52, Belgrad 1911, II, 52, S. 267—303. Noch *Gelzer*, Patriarchat von Achrida, S. 9, vermutet das Ende der Regierung Johannes' und die Thronbesteigung Leons für spätestens 1025; *Snegarev*, S. 195, rechnet bereits unter Berücksichtigung der Ergebnisse von *Prokić* mit „ungefähr 1037".

[101] „Ein Zusammentreffen (von Ereignissen), das kaum noch zufällig ist": *Speranskij*, S. 533.

Damit ist der Ring geschlossen, die autokephale, wie man jetzt wohl sagen kann: slavische „Episode“ beendet — und die Reihe der rein griechischen Hierarchie begonnen.

Die Regierung des ersten Sendlings aus Byzanz, des Metropoliten Theopemptos eröffnete augenblicklich eine Kette gräzisierender Maßnahmen, die u. a. auch jede Erinnerung an die vergangene slavische Episode auszumerzen suchten. So weisen z. B. die ersten, gerade in dieser Zeit verfaßten Chroniken, vor allem der sogenannte „Drevnějšyj svod“ vom Jahre 1039 die deutliche Absicht auf, die bulgarisch-altreussische Vergangenheit entweder zu verschweigen, oder als verächtlich darzustellen.[102] Dies ist auch die Erklärung für die Seltenheit wirklich unbeeinflußter Quellen aus jener Zeit, durch deren verwickelte Kompilationsformen und Verschleierungsabsichten uns — besonders seit Šachmatov — erst die neueste Textkritik zu führen imstande ist.

Eine solche gräzisierende Maßnahme des Theopemptos war seine Übersiedlung in eine neue Kathedrale: Für das Jahr 1037 berichtet die Chronik von der Gründung einer „Metropolie“ bei der in demselben Zeitpunkt begonnenen „Kirche der Heiligen Sophia, der Göttlichen Weisheit“.[103] Nun melden aber dieselben Chroniken, daß schon Vladimir im Jahre 990—991 in Kiev eine andere Kathedrale gegründet hat, die früher bereits erwähnte Desjatinnaja cerkov́, die zumindest für die Kiever Diözese, wenn nicht auch für das ganze Reich das Recht der Steuereintreibung („des Zehnten“ — desjatina, daher der Name), also bedeutende tatsächliche Vorrechte hatte[104] und die daher mit Recht als bisherige Kathedrale angesehen werden kann. Daß nun plötzlich die ältere, fast 50jährige Kirche aufgegeben und einer neuen geopfert wird, hängt unmöglich nur mit den Stadterweiterungen Jaroslavs[105] zusammen. Denn in der bisherigen „Kathedrale“ lagen doch die Gebeine des „apostelgleichen“ Vladimir und seiner Frau, der Christin Anna, dort ruhten die Reliquien der apostelgleichen ersten christlichen Fürstin, Olga, dort sammelte sich die ganze, noch so junge Überlieferung des neuen Kirchenwesens — trotzdem, oder vielleicht gerade deshalb erfolgte jetzt der Bruch mit

---

[102] *Priselkov*, S. 82 ff. Vgl. auch *V. M. Istrin*, Zamečanija o načale russkago letopisanija, in: Izv. otd. russk. jaz. i slov. Ross. Akad. Nauk XXVI (Leningrad) 1923.

[103] Z. B. *Hypatiuschronik* sub 6545 (1037).

[104] *Hypatiuschronik* sub 6499 (991) und 6504 (996); vgl. auch das „pravilo zakonno o cerkovnych ludech i o desjatinach“ im „Ustav Vladimira“, S. 13, „... nachher ... (baute ich) die Heilige Muttergotteskirche, die Desjatinnaja und schenkte ihr den Zehnten von einem ganzen Fürstentum und von der ganzen Russischen Erde den Zehnten in diese sbornaja cerkov́, von jedem Fürstengericht und von jedem Handelsgeschäft den zehnten Teil ...“; vgl. auch l. c., S. 26: „Et applicavi eidem Templo decimas ex universo meo principatu ...“

[105] *Hypatiuschronik* sub 6545 (1037).

dieser Erinnerung. Die neue Zeit sollte ein neues Sinnbild haben, die bulgarische Episode war vergangen, mit ihr sollte auch der Glanz des bisherigen „Domes", der Desjatinnaja cerkoví vergehen! So übersiedelte Theopemptos in die neue Sophienkathedrale, und dort, in dem ehrwürdigen Gemäuer, in dem ich — 880 Jahre später — mich kaum des Schattens dieser Vergangenheit erwehren konnte, blieb die Kiever griechische Metropolie bis zum heutigen Tag.

Die von Theopemptos neu eingeschlagene kirchenpolitische Richtung scheint in der Alt-Kiever Öffentlichkeit keine sonderliche Freundschaft gefunden, ja sie dürfte unmittelbare Gegnerschaft ausgelöst haben. Deutsche Quellen berichten für die Jahre 1040—1042, daß in Allstädt (1040) und in Goslar (1042?) reussische Gesandte bei Heinrich III. eintrafen und ihm reiche Geschenke überbrachten; wenn auch im übrigen nur von Heiratsplänen die Rede war,[106] so ist die Häufung zweier Gesandtschaften innerhalb von anderthalb Jahren auffällig und läßt zumindest auch politische Pläne — vielleicht gegen Byzanz[107] — zu. Unmittelbare Notizen über die immer noch bestehende antigriechische Gegnerschaft bringt ein Bericht des Griechen M. Psellos über einen, bisher noch nicht ganz erforschten Kriegszug Jaroslavs gegen Byzanz aus dem Jahre 1043,[108] wo es u. a. heißt: „... denn dieses barbarische Geschlecht (die Reussen) hatte immer einen tollen und wütenden Haß gegen die griechische Hegemonie; bei jeder Gelegenheit wurde irgend eine Beschuldigung gefunden und daraus ein Vorwand zur Kriegführung mit uns konstruiert..."[109]

Neben diesen allgemeinen Angaben, die uns die frühzeitige antigriechische Einstellung der Ostslaven bezeugen, interessiert uns die besondere Ursache des besagten Feldzuges. Wenn M. Psellos recht hat, daß es einen besonderen Grund nicht gab, sondern der damals unternommene glänzende Überfall auf Konstantinopel von der Seeseite aus, mit blitzschnell gebauten Holzschiffen nur erfolgte, weil „die Barbaren seit langem zum Kriege vorbereitet..." „diese Vorbereitungen nicht unausgenützt" lassen wollten, so muß wohl nicht mit Unrecht vermutet werden, daß ein großer Teil des in Kiev herrschenden Griechenhasses und der damit zusammenhängenden kriegerischen Vorbereitungen gegen Byzanz wohl auf die aufgezwungene griechische Hierarchie (oder wie Psellos sagt „Hegemonie") zurückzuführen ist.

Bekanntlich endete der so kühn begonnene Feldzug in einer für

---

[106] Schrifttum bei *Ediger*, S. 36 f.

[107] Šajtan, op. cit., S. 7.

[108] Beschrieben wird dieser Kriegszug auch in den altreussischen Annalen, z. B. *Hypatius-* und *Laurentiuschronik* sub 6551 (1043).

[109] Nach der russischen Übersetzung bei *V. G. Vasil'evskij*, Trudy, Bd. I, St. Petersburg 1908, S. 304 ff. *C. Sathas*, The History of Psellus, London 1899, S. 129.

die Kiever sehr unglücklichen Weise; sie wurden geschlagen,[110] gaben aber ihre Pläne eines Kampfes gegen Byzanz noch immer nicht auf. Die Gelegenheit zu einer neuen Aktion ergab sich sehr bald, als im Jahre 1048 die räuberischen Pečenegen neuerdings gegen das griechische Imperium vordrangen und mit ihren Vorhuten zwei Jahre später sogar die Hauptstadt selbst beunruhigten. In dieser, für die Kiever außerordentlich günstigen Lage löste Jaroslav wenigstens für eine Zeitlang die für ihn immer wieder brennende Frage einer bodenständigen Hierarchie, und zwar neuerdings in slavisierendem bodenständigem Sinne. Infolge der griechischen Wirren scheint nämlich der erste byzantinische Metropolit, Theopemptos, allerdings entgegen den bestehenden kanonischen Rechtsanschauungen, seinen Bischofssitz verlassen zu haben, vielleicht sogar nach Byzanz geflohen zu sein; jedenfalls berichtet keine Chronik irgend etwas über seinen Abgang vom Schauplatz der alt-reussischen Kirchengeschichte. Wohl aber melden die Quellen ganz unvermittelt für das Jahr 1051, also für die Zeit größter byzantinischer Verlegenheit, die Wahl eines neuen Kiever Hierarchen, diesmal offensichtlich im antigriechischen Sinne: „Im Jahre 6559 setzte Jaroslav, nachdem er die Bischöfe einberufen hatte, den Ilarion zum Metropoliten von Rußland ein, bei der Hl. Sophia; ... er war ein frommer Mann, bücherkundig und ein Asket ..."[111] Die Laurentiuschronik gar legt bei dieser Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse besonderes Gewicht auf die nationale Zugehörigkeit Ilarions: „Im Jahre 6559: Jaroslav setzte zum Metropoliten den Ilarion ein, einen Reussen ..."[112]

Näheres über diese Persönlichkeit ist uns nicht sicher bekannt; jedenfalls war er ein „Presbyter", also schon vorher geweiht, und *Stroev* führt ihn in seinem Verzeichnis der reussischen Hierarchen als „zweiten" Metropoliten, mit dem bloßen Vermerk „chirotonisiert, aus dem Priesterstande, 1051".[113] Die Chroniken selbst erwähnen den neuen Metropoliten nur dieses eine Mal;[114] es ist anzunehmen, daß seine, im Augenblick nationaler Erhebung[115] erfolgte Wahl auf

[110] *Hypatiuschronik* sub 6551 (1043).

[111] *Ibid.*, sub 6559 (1051).

[112] *Laurentiuschronik* sub 6559 (1051).

[113] *Stroev*, S. 1.

[114] In einer einzigen Handschrift aus dem 16. Jahrhundert besitzen wir Ilarions Glaubensbekenntnis mit folgender Schlußnotiz: „... durch die Liebe des menschenliebenden Gottes wurde der Mönch und Presbyter Ilarion durch Seine Zulassung von den frommen Bischöfen geweiht und auf den Thron gesetzt im großen und von Gott beschützten Kiev, damit er dort Metropolit sei, Hirte und Lehrer. Dies geschah im Jahre 6559 (1051) zur Zeit der Regierung des frommen „Kagan" (Chan!) Jaroslav, des Sohnes Vladimirs. Amen." („Pamjatniki drevnerussk. kanoničesk. prava", R. I. B. XXXVI, 2, S. 102 ff.)

[115] Vgl. darüber auch *M. D. Priselkov*, Mitropolit Illarion — v schimě Nikon, — kak borec za nezavisimuju cerkov́. Sergěju Feodorovičú Platonovu učeniki, druźja i počitateli. Sbornik statej, St. Petersburg 1911, S. 188—201.

ernste Schwierigkeiten seitens der Griechen stieß und von diesen, nach ihrem Sieg über die Pečenegen einfach nicht anerkannt wurde. Vielleicht war die Abdankung des slavischen Metropoliten der Preis, den die Kiever neben anderen für einen neuen Frieden mit den Griechen zahlen mußten, denn zwei Jahre nach der Wahl Ilarions berichtet der Chronist bereits von der Geburt eines Enkelkindes im großfürstlichen Hause, „von einer griechischen Prinzessin".[116] Die Ehe mit dieser Griechin wird wohl kurz vorher in besonderen Verhandlungen mit dem griechischen Hofe beschlossen worden sein, und hier hat man wohl auch die Kandidatur Ilarions als letztes Bollwerk aus der Zeit einer slavisierenden Reaktion aus dem Wege geräumt.[117] Ob der nunmehrige neue, aus Byzanz selbst eingetroffene Metropolit, Ephrem, seinen Amtssitz bereits erreicht hatte, als in Konstantinopel am denkwürdigen 16. Juni 1054 die römische Bannbulle auf den Altar der Hagia Sophia gelegt wurde, wissen wir nicht, jedenfalls scheint mit der offiziellen Trennung der beiden Kirchen in Kiev selbst eine bedeutende Stärkung des griechischen Einflusses zusammenzufallen, — denn bis zur Mongolenherrschaft war von jetzt die Reihe der griechischen Metropoliten in Kiev so gut wie nicht mehr unterbrochen.

Nachtrag.

Quellen zur Taufe des Fürsten Vladimir.

I. Slavisch-reussische Gruppe:

Polnoe sobranie russkich lětopisej. Izd. 1, 2, 3, St. Petersburg und Leningrad 1841 ff. (genaue Angabe der einzelnen Chroniken s. bei *N. de Baumgarten:* Saint-Vladimir et la Conversion de la Russie, Rom 1932, S. 6—7).

Ilarion: Slovo o zakoně i blagodati s pochvaloj knjazju Vladimiru i molitvoj ot novoprosvěščennago russkago naroda. Ausg.: Pribavlenija k tvorenijam svjatych otec. Moskau 1848. Čtenija v Ob-vě istorii i drevn. ross. Moskau 1848, 7. Izvěstija II-ogo otd. Imp. Ak. Nauk., V, 4. St. Petersburg 1900.

Jakov, mnich: Pamjat' i pochvala knjazju russkomu Volodimeru i žitie blažennago Volodimera. Ausg.: Christianskoe Čtenie. St. Petersburg 1849. *Golubinskij, E. E.:* Istorija russkoj cerkvi, T. 1, č. 1, Moskau 1880, 2. Aufl. 1901, S. 238—245. *Sreznevskij, Vs.:* Musin-Puškinskij sbornik. Zapiski Imp. Ak. Nauk., T. LXXII, pril 5, St. Petersburg 1893. *Sreznevskij, E. E.:* Pamjat' i pochvala knjazju Vladimiru i ego žitie po spisku 1494 g. Zapiski Imp. Ak. Nauk., I, 6.

Nestor: Skazanie o svv. Borisě i Glěbě. Ausg.: Christianskoe Čtenie, St. Petersburg 1849, 2. *O.M.Bodjanskij:* Čtenie o žitii . . . Borisa i Glěba. Čtenija v Ob-vě ist. i drevn. ross. pri Mosk.-univ., Moskau 1859, I, 3, S. 1—72. *Sreznevskij, I. I.:* Skazanija o svv. Borisě i Glěbě, St. Petersburg 1860.

Długosz, Jan: Opera omnia, T. 10—14: Historiae Polonicae libri XII, Cracoviae 1873—1878. Dazu: *Zebrawski, Th.:* Index nominum . . . 1887.

---

[116] *Hypatiuschronik* sub 6561 (1053).

[117] *Hruševśkyj,* II, S. 34—35; *Priselkov,* S. 110 ff.

II. Byzantinisch-armenische Gruppe:

Vestberg, Fr.: O žitii Sv. Stefana Surožskago (Stephan von Sugdaia). Vizantijskij Vremennik, XIV, St. Petersburg 1907.

Vasil'evskij, V.: Žitija svv. Georgija Amastrijskago i Stefana Surožskago. Lětopiś zanjatij Arch. Komissii IX, St. Petersburg 1893.

Bruchstück mit Einleitung, hrsg. v. *A. A. Kunik* in: Bulletin de la classe des sciences hist., philol. et polit. de l'Académie des sciences de St. Petersbourg, III, 3, 1845. Ergänzungen zu den Untersuchungen über die Zeit der Abfassung der Vita ebd. XXVII, 1881, Sp. 338/62. Latein. Übersetzung in: Acta SS. Febr. III, 1658, 269/79. — *P. Nikitin* in: Zapiski Imp. Akad. Nauk. 8, 1, 1, St. Petersburg 1895.

Konstantin Porphyrogennetos: De administrando Imperio. Ausg.: Migne: Patrologia Graeca, t. CXII.

Konstantin Porphyrogennetos: De ceremoniis aulae Byzantinae. Ausg.: Migne: Patrologia Graeca, t. CXII.

Leon Diakonos: Historiae. Ausg.: Migne: Patrologia Graeca, t. CXVII, 635 ff.

Leon Diakonos: Zapiski gotskago toparcha. Ausg.: Migne: Patrologia Graeca, t. CXVII.

Leon, Metropolit von Kiev: *Ῥωσίας πρὸς Ῥωμαίους ἤτοι λατίνους περὶ τῶν ἀζύμων.* Russ. Ausg.: 1. Ob prěsnokach (Polemič. poslanie protiv latinjan). Vremennik Obšč. ist. i drevn. St. Petersburg 1850, 5. 2. Pamjatniki drevne-russkago kanoničeskago prava, in: Russk. Ist. Bibl., XXXVI, 2, Petrograd 1920, S. 73—101. Vgl. *Pavlov, A.:* Kritičeskie opyty po istorii drevn. greko-russkoj polemiki protiv latinjan. St. Petersburg 1878, S. 115—132.

Stephan von Taron, genannt Asoghik. Ausg.: Paris 1859. Histoire universelle par Etienne Açoghik de Taron. Part. I trad. de *E. Dulaurier*, Paris 1883. Part. II trad. de *Frédéric Macler*, Paris 1917. Deutsch von *H. Gelzer* und *A. Burckhardt* (1907). Russ. von *N. O. Emin.* Moskau 1864.

Michael Psellos. Ausg.: Migne: Patrologia Graeca, t. CXXII.

Georgios Kedrenos: Compendium Historiarum. Ausg.: Migne: Patrologia Graeca, t. CXXII.

Johannes Skylitzes: Historia (Continuatio Georgii Cedreni). Ausg.: Migne: Patrologia Graeca, t. CXXII, S. 368—476.

Johannes Skylitzes: Synopsis istorion ... Cod. Vat. reg. graecus 161, vol. II f. 274.

Johannes Skylitzes: Synopsis istorion ... Cod. Vat. reg. graecus 86 f. 147.

Johannes Zonaras: Epitome historiarum. Ausg.: von *L. D. Dindorf*, Leipzig 1868—1875. Migne: Patrologia Graeca, t. CXXXIV.

III. Arabische Gruppe:

Ibn Rosteh. *Chvol'son, D.:* Izvěstie o chozarach, burtasach, bolgarach, mad'jarach, slavjanach i russach Ibn-Dasta. St. Petersburg 1869.

Ibn Fadlān. *Fraehn, C.:* Ibn Foszlan's und anderer Araber Berichte über die Russen älterer Zeit. St. Petersburg 1823. *Garkavi, A. Ja.:* Skazanija musul'manskich pisatelej. St. Petersburg 1870.

Ibn Miskawaih. *Florovskij, A. V.:* Izvěstija o drevnej Rusi arabskago pisatelja X—XI vv. i ego prodolžatelja. Seminarium Kondakovianum, t. I, Prag 1927.

Yahyā von Antiochien. *Rozen, V. R. Baron:* Imperator Vasilij Bolgarobojca. Izvlečenija iz lětopisi Jach-i Antiochijskago. Zapiski Imp. Akademii Nauk. 44. St. Petersburg 1883.

Abū Šuǧāʿ. Continuation of the Experiences of the Nations by *Abu Shyjac Rudhrawari* and *Halal B. Muhassin*, Vol. VI. The Eclipse of the Abbasid Califate. Oxford 1921.

al-Makīn. Historia Saracenica. Hrsg. *T. Erpenius*, arab. u. lat., Leyden 1925. Engl. Übersetzung von *S. Purchas*, Leyden 1625. Franz. Übersetzung von *P. Vatié*, Paris 1657.

Ibn al-Aṯīr. *Rozen, V. R. Baron:* Imperator Vasilij Bolgarobojca. Izvlečenija iz lětopisi Jach-i Antiochijskago. Zapiski Imp. Akademii Nauk. 44. St. Petersburg 1883.

IV. Germanische Gruppe.

MG. = Monumenta Germaniae Historica.

Adam Scholasticus Bremensis. MG. SS., t. VII.

Anglo Saxon Chronicle (the) edited by Benjamin Thorpe. London 1861.

Annales Hildesheimenses. MG. SS., t. III.

Annalista Saxo. MG. SS., t. VI.

Anscarii (Vita S.) a Rimberto et alio discipulo Anscarii conscripta. MG. SS., t. II.

Fostbrödra Saga. Ed. G. Oddsson 1822.

Genealogia Velforum. MG. SS., t. XIII.

Haconar Saga. Edit. G. Vigfusson. London 1887.

Historia Welforum Weingartensis. MG. SS., t. XXI.

Orkneyinga Saga (Jarla-Saga) and Magnus saga. Edit. Vigfusson G. London 1887.

Rekstefja-saga: Fornmanna Sögur., t. II.

Snorre Sturleson: Heimskringla Saga: ed. Peringskjöld. Stockholm 1697.

Thietmarus Merseburgensis: Chronicon. MG. SS., t. III.

Tollstorp: Norske Konungen Olaf Trygwweson etc. Stockholm 1847.

Studien zum Ursprung liturgischer Einzelheiten östlicher Liturgien.

Von

Carl SCHNEIDER, Königsberg (Pr).

2. *ΘΥΜΙΑΜΑΤΑ.*[1]

Schluß.

VI. Die hellenistischen Vorformen des christlichen Räucherns.

Schon bei Homer finden sich Ansätze für die so reiche Entwicklung des Räucherns in der griechischen Welt. Wohlgeruch ist ja auch hier eine Gottesqualität (*ϑυώδης*).[300] Die Götter haben selbst Freude am Wohlgeruch und schätzen die *ϑύεα* der Menschen,[301] und dieser Opfergeruch hat auf sie eine versöhnende und besänftigende Wirkung.[302] Zugleich kennt Homer die reinigende und exorzistische Wirkung des Räucherns; besonders Schwefel als *κακῶν ἄκος* ist wirksames Räuchermittel.[303] Auch liebt man Wohlgerüche im Haus und verbrennt wohlriechendes Duftwerk auf dem Herd.[304] Doch kennt man nur einheimisches Räucherwerk, und zwar Zeder und *ϑύον,* wobei nicht genau feststeht, was das letztere bedeutet,[305] wahrscheinlich ist es eine Zitrusart.

Pythagoras, der die blutigen Opfer durch Rauchopfer ersetzen wollte und sie nur als einen Ausdruck der Ehrfurcht für die Götter ansah, hat schon eine größere Auswahl an Räucherstoffen: *κέδρῳ καὶ δάφνῃ καὶ κυπαρίττῳ καὶ δρυΐ καὶ μυρρίνῃ τοὺς ϑεοὺς τιμᾶν;*[306] vielleicht hat Jamblich recht, daß er auch *λίβανον, κέγχρους, πόπανα, κηρία, σμύρναν, τὰ ἄλλα ϑυμιάματα* benutzt.[307] Pindar jedenfalls weiß, daß die Tempeldirnen von Korinth der Aphrodite Weihrauch räuchern: *αἵ τε τᾶς χλωρᾶς λιβάνου ξανϑὰ δάκρη ϑυμιᾶτε . . .*[308] Herodot hat sich sehr eingehend für das Räuchern inter-

---

[1] Vgl. „Kyrios", I, 1936, S. 57—73, und III, S. 149—191.

[300] Die Bemerkung von *Atchley*, a. a. O., S. 41 f., ist unmöglich und geradezu grotesk: zur Zeit der Ilias sei der Geruchssinn „so ill-developed that it was not offended by large heaps of offel just outside the room in which they were feasting".

[301] Il. 8, 549 ff.

[302] Ebda. 9, 496 ff.

[303] Od. 22, 481 f.

[304] Od. 5, 59 f.

[305] Od. 5, 60; Il. 8, 549 ff.; 9, 499; vgl. auch Plin. H. N. XIII, 1, 2.

[306] Jamblich. Vit. Pyth. 28, 154; vgl. auch Porphyr. Pyth. 36. Für Heraklit vgl. *Diels* Vors. I[5], S. 165 Nr. 67.

[307] Jambl., a. a. O., 150.

[308] Frgm. 122 (87).

essiert; er hebt den großen Räucherluxus in Babylon und Persien hervor,[309] wundert sich darüber, daß die Perser beim Hellespontübergang dem Meer auf Brücken räuchern[310] und daß man im Osten nach jedem Geschlechtsverkehr räuchert.[311] Dabei empfindet er nicht das Räuchern als solches als fremd, sondern nur den orientalischen Luxus in bezug auf Quantitäten und Geldverschwendung. Bekannt sind die alten Bezeugungen griechischen Räucherns bei Xenophanes[312] und Empedokles;[313] beide kennen schon den kultischen Gebrauch von Weihrauch.

Euripides läßt das Land, das Dionysos betritt, von „syrischem" Weihrauch duften,[314] auch kennt er Reinigungen durch Räuchern: ... *αἳ πατρὸς κοιμωμένου σαίρουσι δῶμα καὶ δόμων κειμήλια καθ᾽ ἡμέραν φοιβῶσι καπιχωρίοις ὀσμαῖσι θυμιῶσιν εἰσόδους δόμων.*[315] Aristophanes bezeugt kultisches Räuchern bei der Eröffnung der Gerichtssitzung;[316] als gottesdienstliche Räuchermittel nennt er Weihrauch und Lorbeer;[317] *πληροῖν δὲ τοὺς βωμοὺς ἱερῶν καὶ θυμιαμάτων* heißt es einmal in den Aristophanesscholien.[318] Zu Beginn der athenischen Volksversammlungen scheint regelmäßig geräuchert worden zu sein; das Räuchern hat da Gebetsbedeutung: *ὁ κῆρυξ διὰ θυμιαμάτων ἐπικαλῶν τὰ θεῖα εἷλκε τοῖς ὁμοίοις τὰ ὅμοια.*[319] Unter Alexander geht dann auch das griechische Räuchern ins Maßlose: nach der Eroberung von Gaza schenkt der König seinem Erzieher Leonidas für 100 Talente Myrrhen und 500 Talente Weihrauch.[320] Platon protestiert gegen den Luxus mit importiertem Räucherwerk, empfiehlt aber die Benutzung von inländischem.[321]

Noch Pausanias trifft auf seinen Reisen durch Griechenland kultisches Räuchern häufig an. In Olympia räuchert man zu seiner Zeit Weihrauch, Honig und Weizenkörner, und Frauen dem Sosipolis *παντοῖα θυμιάματα*, an der Demeterquelle in Patrai wird Weihrauch benutzt, wenn man ein Orakel erfleht, ebenso an der Statue des Hermes Agoraios in Pharai und in Böotien füllt man wie in Ägypten die Opfertiere mit Räucherwerk und Wein.[322] Eine eigenartige Räuchersitte berichtet Athenaios aus Syrakus; dort wer-

---

309 II, 86; VI, 97 u. ö.
310 VII, 54.
311 I, 198.
312 *Diels*, Vorsokratiker, 5. A., I, 1934, S. 127, Nr. 1, 7.
313 Ebda., S. 363, Nr. 128, 6.
314 Bakch. 144. Vgl. auch Soph. El. 634.
315 Phaethon frgm. 775, Z. 11 ff.; für Delphoi Ion 89 f.
316 Wespen 861 f.
317 Plut. 1114 ff.
318 Nur bei *Pfister*, a. a. O., S. 280, aufgefunden.
319 *Pfister*, a. a. O., S. 278.
320 Plut. Alex. 25; Plin. H. N. XII, 14, 32.
321 Leg. VIII, 12, 847 B f.
322 V, 15, 10; VI ,20, 3; VII, 21, 12; 22, 3; IX, 3, 8.

den Blumen, Honig, unzerstückelter Weihrauch und andere Aromata den Meergöttern ins Meer geworfen.[323]

Räuchern ist seit der klassischen Zeit ein unentbehrlicher Akt des öffentlichen Kultus. In der Prozession des Parthenonfrieses wird ebenso geräuchert wie schließlich auf jedem beliebigen öffentlichen Altar;[324] wie bei Gerichtsbeginn räuchert man zu Schulbeginn[325] Hermes, den Musen und Apollon, vor allem darf bei allen besonderen Staatsereignissen wie bei der Ausfahrt der athenischen Flotte[326] ein Räucherakt nicht fehlen.

Unerschöpfliches Material bieten die Tempelinschriften und -inventare. Das Inventar des Athenatempels in Athen von 419/8 weist auf: *θυμιατήριον ἀργυροῦν σταθμὸν τούτου X,*[327] das von 434/3 *θυμιατέριον ὑπόσχυλον κατάχρυσον I,*[328] ein anderes von 429/8 *ἀπὸ τοῦ θυμιατερίου σταθμὸν τοῦτο . . .,*[329] ein anderes mit einer interessanten Stifterbemerkung und der Hervorhebung von Einzelheiten *θυμιατήριον ἀργυροῦν, ὃ Κλεοστράθη ἀνέθηκε Νικηράτου χαλκᾶ δεερείσματα ἔχον σταθμὸν τούτου X HH.*[330] Eine eleusinische Übergabeurkunde bezeugt 408/7 für Eleusis *λιβανοτός, μυρρίναι,*[331] ein Inventar von Alopeka *ἐσχάραι χαλκαῖ,*[332] eine Stifterinschrift von Kolamos noch aus der Spätzeit: *Ἀριστοκρατεία λιβανωτίδα ὁλκὴ* 𐅅 *ΔΔ ΙΙ.*[333] Unter den Geschenken des Seleukos und Antiochos an den Apollontempel von Didyma werden aufgezählt: *λιβανωτοῦ, τάλαντα δέκα, σμύρνης τάλαντον ἕν, κασίας μναῖ δύο, κινναμώμου μναῖ δύο, κόστου μναῖ δύο,*[334] zugleich ein schönes Beispiel für die Vielheit der gebrauchten Räucherstoffe. In dem Inventar der äginetischen Doppelgöttinnen Mnia und Auxesia befinden sich *ἐν τῷ τῆς Μνίας θυμιατήρια χαλκᾶ . . . ἐν τῷ τῆς Αὐζησίας θυμιατηρίω χαλκῶ δύο,*[335] auf einem Inventar von Oropos vom 2. vorchr. Jahrhundert werden im Gegensatz zu profanen heilige Räuchergeräte genannt:[336] *λιβανωτὶς ἱερά.* Das Inventar des Athenetempels von Castro auf Imbros gibt eine unbekannte Metallegierung für Räuchergeräte an:[337] *τῶν γλαυκανέων λιβανωτίς . . .* Auch vor dem Altar des Apollontempels in Smyrna steht *ἀβάκηον μαρμάρινον πρὸς τὴν χρῆσιν τῶν θυσιαζόντων καὶ θυμιατήριον τετράγωνον κατασκευασμένον πέτρας Τηΐας ἔχον περίπυρον σιδηροῦν.*[338] Doch auch im Privatkult hat das Räuchern immer seinen Platz behalten, man denke etwa an die Räucherungen

[323] XI, 6 (462c).
[324] Vgl. noch Diod. II, 9, 8.
[325] Ditt. Syll. II, 577.
[326] Diod. XIII, 3, 2.
[327] I. G. I, 158, 18; 159, 18; vgl. CIG I, 140 f.
[328] IG I, 165, 11; 166, 11; 167, 11; 170, 11; 173, 11.
[329] Ebda. Ed. min. 310 Z. 185.
[330] CIG I, 150, 6; vgl. auch 151, 11.
[331] IG I, 313 Z. 150.
[332] CIG I, 161.
[333] Ebda. 1570b, 22.
[334] CIG II, 2852, 59 f.
[335] IG IV, 1588, 1 f., 28 ff.
[336] IG VII, 3498, 15 ff.
[337] IG XII, 8, 51 Z. 22 f.
[338] Ditt. Syll. III, 996, 11 ff. Vgl. auch IG XIV, 644, 11 f.

auf der Türschwelle vor dem alten Bild des Apollon Agyieus in Athen.[339] Weithin war es Sitte, einmal im Monat Weihrauch, Gerstenmehl und Opferkuchen darzubringen,[340] und besonders am Geburtstag wird gern geräuchert.[341]

Eine Reihe spezieller Verwendungszwecke für Weihrauch führen unmittelbar in die Räuchersitten der Ostkirche hinein. Da ist zunächst die Bedeutung des Räucherns als Ehrung. Im Dionysostempel von Teos steht folgende Ehrung für den Flötenspieler Kraton: ... *παρατίθεσθαι δὲ καὶ ἐν ταῖς θεαῖς καὶ ἐν ταῖς πομπαῖς παρὰ τὸν ἀνδριάντα τὸν Κράτωνος τὸν ἐν τῷ θεάτρῳ τρίποδά τε καὶ θυμιατήριον καὶ τῆς ἐπιθυμιάσεως τὴν ἐπιμέλειαν καθ' ἕκαστον ἔτος ἀεὶ ποιεῖσθαι τὸν ἀγωνοθέτην καὶ ἱερέα βασιλέως Εὐμένου γενόμενον.*[342] Ebenso heißt es im Pergamenischen in einem öffentlichen Ehrungsbeschluß für einen Apollonios: *προσφέρεσθαι δὲ καὶ λιβανωτόν.*[343] Von der berühmten Ehrung des Demetrios Poliorketes durch die Athener berichtet Athenaios: *ἐπανελθόντα δὲ τόν Δημήτριον ... εἰς τὰς Ἀθήνας οἱ Ἀθηναῖοι ἐδέχοντο οὐ μόνον θυμιῶντες καὶ στεφανοῦντες καὶ οἰνοχοοῦντες,*[344] und Plutarch berichtet vom Aufenthalt des Antonius in Asien: *ἡ γὰρ Ἀσία πᾶσα — καθάπερ ἡ Σοφόκλειος ἐκείνη πόλις — ὁμοῦ μὲν θυμιαμάτων ἔγεμεν, ὁμοῦ δὲ παιάνων τε καὶ στεναγμάτων* (cf. Oed. Rex 5 f.).[345] Älian aber erzählt die ergötzliche Geschichte von Menekrates Zeus, dem Philipp von Makedonien nur Weihrauch räuchern läßt, während die anderen tafeln.[346]

Unerläßlich ist das Räuchern bei der Hochzeit. Was die aldobrandinische Hochzeit im Bilde zeigt, finden wir schon seit der alten Komödie; beim Einzug des Brautpaares heißt es bei Aristophanes: *ὀσμὴ δ' ἀνωνομάστος εἰς βάθος κύκλου χωρεῖ, καλὸν θέαμα, θυμιαμάτων δ' αὖρα διαφαίρουσι πλεκτάνην καπνοῦ;*[347] und zu den Hochzeitsvorbereitungen rechnet Antiphanes *ἥκω πολυτελῶς ἀγοράσας εἰς τοὺς γάμους λιβανωτὸν ὀβολοῦ τοῖς θεοῖς καὶ ταῖς θεαῖς.*[348] Für Weihrauchbräuche bei der Bestattung sind nicht nur die Räuchergeräte auf dem Hateriergrab und die bekannte Szene eines Reliefs der Villa Albani[349] Zeugen, sondern vor allem der Tod des Peregrinus Proteus, der zuerst Weihrauch für die väterlichen und mütterlichen Dämonen in dem Feuer räuchert, in dem er sich später verbrennt.[350]

Außer dem öffentlichen und dem privaten Kult haben nun auch

---

[339] *Saglio*, Agyieus. *Daremberg-Saglio*, I S. 169a.
[340] Porphyr. De abst. II, 16.
[341] *W. Schmidt*, Der Geburtstag im Altertum, 1908, S. 26.
[342] CIG II, 3068 A 22 ff.
[343] Ebda. II, 3521, 15 f.
[344] 6, 62, 253c. Hinweis von *Chr. Lenz.*
[345] Antonius 24, 3. Hinweis von *Chr. Lenz.*
[346] Var. H. 12, 51.
[347] Vögel 1715 ff. Hinweis von *Chr. Lenz.*
[348] Timon. Tr. 206. CAF II, S. 100, ed. *Kock.* Hinweis von *Chr. Lenz.*
[349] *Helbig*, Führer, 3. A., II, Nr. 1862.
[350] *Lukian*, De morte Peregr. 36.

die Sonderreligionen vom Weihrauch viel Gebrauch gemacht. Bei den Mysterienreligionen mußte der ekstatische Zustände hervorrufende Räuchervorgang schon ein Mittel religiöser Technik werden,[351] doch ist das nicht seine alleinige Bedeutung. Ein sehr kompliziertes Räucherritual setzen die orphischen Hymnen dadurch voraus, daß bestimmte Räuchermittel bestimmten Göttern oder Dämonen zugeordnet sind, doch ergibt sich kein ganz klares Bild. Es werden geräuchert:[352]

Aromata allgemein: den Sternen (7), dem Mond (9), der Physis (10), Rhea (14), Hera (16), den Nereiden (24), Athene (32), Antaia (41), den Horen (43), Perikionios (47), Sabazios (48), den Nymphen (51), Dionysos trieterikos (52), Adonis (56), Eros (58), den Moiren (59), den Eumeniden (70), Melinoe (71), Leukothea (74), Okeanos (83), Hestia (84), dem Traumgott (86).

Weihrauch: dem Himmel (4), Herakles (11), Hermes (28), den Titanen (37), Kureten (38), Korybanten (39), der Dike (62) und Dikaiosyne (63), Ares (65), der Tyche (72), dem Daimon (73), den Musen (76), der Mnemosyne (77), Themis (79), den drei Winden (80—82).

Styrax: dem Hauseingang (2), Kronos (13), Zeus (15), dem Blitz des Zeus (19), Proteus (25), Dionysos (30), der eleusinischen Demeter (40), Misa (42), Semele (44), Hippias (49), den Chariten (60), Hermes Chthonios (57).

Brennholz: der Nacht (3).

Krokus: dem Äther (5).

Myrrhe: Poseidon (17), den Wolken (21), Nereus (23), der Leto (35), dem Erstgeborenen (6).

Tamariskenharz: Nike (33), Apollon (34), Liknites (46), dem Gefolge des Dionysos (54), Asklepios (67), seiner Tochter Hygieia (68), Palaimon (75), Eos (78), dem Tod (87).

Mischung von Weihrauch und Tamariskenharz: Helios (8), Zeus als Gewittergott (20), dem Meer (22), Hephaistos (66).

Größere Mischungen: Pan (11), der Göttermutter (27).

Alle Samen außer Bohnen und Duftwerk: der Erde (26).

Mohn: dem Schlaf (85).

Milchspende und alles außer Weihrauch: dem Dionysoskind (53).

Styrax und Tamariskenharz: den Erinnyen (79).

Keine Räucheranweisungen: Hekate (1), Pluton (18), Persephone (29) u. a.

Wir können hier nicht in die reizvollen Probleme der Symbolik, die diese Liste aufgibt, eingehen; im großen und ganzen ergibt sich ja eine Zuordnung von selbst. Charakteristisch ist, daß den eigentlichen Unterweltsgottheiten nicht geräuchert wird; dahinter steckt wohl noch die alte primitive Vorstellung, daß der Rauch nicht nach unten steigt.

Die Mysterieninschrift von Andania zeigt Weihrauch bei den Prozessionen, die ja den Einzügen in der Ostkirche entsprechen.[353] Auch in der eleusinischen Prozession tragen Mäd-

[351] Belege bei *Pfister*, a. a. O., S. 283.
[352] Zit. nach *Abel*, Orphica, 1885.
[353] Ditt. Syll. II, 736, 34; *Kern* in Pauly-Wissow. X, 1399 f.

chen Tongefäße mit brennendem Räucherwerk auf dem Kopf.[354] Für Dionysos sind zwei Inschriften interessant: die eine aus dem Dionysostempel von Teos: ... *καὶ θυμιᾶσθαι καὶ λύχνους ἐνάπτεσθαι ἐν τῷ νεῷ*,[355] die andere aus dem von Tenos: *Ἄρχων ἐπώνυμος Γέμελλος Νεικίου, ἀρχὶς Δημητρία Βαθύλλου ... τὸ θυμιατήριον ἔφερον Ὀνήσιμος καὶ Φιλεῖνος ὁ Φιλείνου · οὗτοι ἦρξαν τὸ θυσμικὸν ἔτος.*[356] Die letztere setzt eine Art Kirchenjahr des Räucherns voraus.

Für Isis läßt schon die ägyptische Herkunft reichen kultischen Gebrauch des Weihrauchs vermuten und das bestätigen die Quellen. Im Kult wird auf kleinen, zum Teil tragbaren Altären geräuchert — wohl den auxilia des Apuleius —, die auf den bekannten Wandgemälden von Pompeji und Herkulaneum dargestellt sind, von denen aber auch ein Beispiel aus dem Isistempel in Campo erhalten ist.[357] Das Inventar des Isistempels von Nemi nennt aras aeneas duas, die wohl auch Räucheraltäre sind.[358] Im Sarapeion von Ostia findet sich folgende für die Kultgeräte wichtige Weihung: *Διὶ Ἡλίῳ μεγάλῳ Σαράπιδι καὶ τοῖς συννάοις θεοῖς τὸ κρηπίδειον, λαμπάδα ἀργυρᾶν, βωμοὺς τρεῖς, πολύλυχνον, θυμιατήριον ἔνπυρον, βάθρα δύο Λ Κάσσιος Εὐτύχης νεωκόρος τοῦ μεγάλου Σαράπιδος ὑπὲρ εὐχαριστίας ἀνέθηκεν ἐπ᾽ ἀγαθῷ.*[359] Vor allem hat aber Plutarch den Wert des Räucherns in den Isismysterien hervorgehoben; seine beiden Deutungen — in pythagoreischer Weise mit Hilfe einer Quadratzahl und in euhemeristischer als medizinisch-hygienischen Vorgang — zeigen, wie sich der gebildete Mysterienverehrer damit abfand.[360] Für Juppiter Dolichenus bezeugt der Speer von Kömlöd das Räuchern[361] auf niedrigen, reich geschmückten Altären, für Sabazios ein Weihrelief, auf dem ein Adorant Weihrauch vor dem thronenden Gott auf den Altar legt,[362] für die syrische Göttin Lukian;[363] für Adonis die Adonisvasen.[364]

Wie für vieles andere, so hat uns auch für das Räuchern Dura-Europos manchen neuen Aufschluß gebracht. Schon auf Gemälde I[365] sehen wir einen räuchernden Priester, der Weihrauchkörner in die Altarflamme fallen läßt. Ob die Deutung Cumonts, daß es sich bei der Szene um eine kathartische Beräucherung der Opferinstrumente handelt, richtig ist, mag freilich dahingestellt bleiben. Das berühmte Gemälde VI zeigt einen römischen Tribunen, der vor palmyrenischen Gottheiten räuchert; als Räucheraltar dient ein goldener Dreifuß mit Schale, eine römische Thymiaterienform; der Offizier wirft barhäuptig mit der rechten Hand Weihrauchkörner hinein. Auf demselben Bild steht vor der Tyche von Palmyra noch ein zweites rundes Thymiaterion römischer Form.[366] Bild VIII hat zwei

---

[354] *Pringsheim*, Beitr. z. eleusin. Kult. 1905, S. 69 ff.

[355] CIG II, 3062 Z. 13.

[356] IG XII, 5, 903; vgl. auch 141.

[357] *Haas*, Bilderatlas, 9—11: *Joh. Leipoldt*, Die Religionen in der Umwelt des Urchristentums, 1926, Bild 53/4; *Leipoldt* in Angelos I, 1925, S. 126 ff.

[358] CIL XIV, 2215, 3 f.

[359] CIG III, 5997.

[360] De Is. 80 f.

[361] *Haas-Leipoldt*, a. a. O., 121.

[362] Ebda. 161.

[363] Dea Syr. 46.

[364] *Haas-Leipoldt*, a. a. O., 106/7.

[365] *Cumont*, Fouilles de Doura, 1926, S. 41 ff., 65 ff., Tafel 41, 2.

[366] Ebda., S. 68 ff., Tafel 50.

tragbare Thymiaterien und zwei feststehende Räucheraltäre auf breiter Basis, beide reich geschmückt; die Opfernden sind barfuß.[367] Auf Bild XVII räuchern der Eunuch und der Bouleutes auf einem goldenen, reich ornamentierten Räuchergefäß römischen Stils; in der linken Hand hält der Eunuch eine acerra oder eine Libationsschale; auch der eine der Sklaven hält eine acerra.[368] Im Aphroditetempel von Dura sind zwei kleine Steinthymiaterien gefunden worden,[369] und die Inschrift 23 berichtet von der Stiftung von vier Duftbehältern (*ἐξάλειπτρα*).[370] Aus Palmyra kennen wir übrigens auch Thymiaterien, die mit zwei Händen getragen wurden.[371]

Daß auch Mithras geräuchert hat, beweisen die Straßburger Funde.[372]

Für den Asklepioskult bezeugt eine attische Inschrift aus dem 4. Jahrhundert den Gebrauch eines *θυμιατήριον μικόν* (sic) im Asklepieion von Athen.[373] In Epidauros erzählt M. Julius Apellas um 160 p, daß ihm im Heiltraum ein Knabe mit einem Thymiaterion erschienen sei und daß ihm beim Räuchern eine Flamme in die Hand gefahren sei, die diese geheilt habe.[374]

Für Zauber und Orakel ist Räuchern ein wichtiges Hilfsmittel — auch das wirkt in der christlichen Geschichte fort. Eine schöne Darstellung einer Zauberhandlung mit Räuchern von Kyphi beschreibt Hippolyt;[375] durch den Weihrauchdampf gerät der Magier dabei in Ekstase. Zum Herbeizaubern eines Paredros benutzt man Weihrauch, alten Wein, Rosenöl, Myrrhe.[376] Mit Heliotropkohle geheizte Thymiaterien sind besonders wirkungsvoll;[377] die Rezepte sind oft seltsam: zu Styrax, Kinnamomon und Bdellium wird ein Wolfsauge getan.[378] Myrrhe benutzt man zu Zaubertinten, aber auch zum Ausräuchern von Geistern, die man gern sterben lassen möchte.[379] Mit Weihrauch räuchert man den Mund aus, um die Zauberformel richtig sprechen zu können.[380] Die Zauberpapyri überliefern uns auch eine Sitte, die eine alte griechische Form des Abendgebetes darstellen mag: vor dem Schlafengehen streut man ein Weihrauchkorn auf die Lampe.[381] Besonders zur Ver-

---

[367] Ebda., S. 116 ff.
[368] Ebda., S. 126 ff., Tafel 55.
[369] Ebda., S. 193.
[370] Ebda., S. 386.
[371] *Clermont-Ganneau*, Recueil d' arch. III, S. 75 ff.
[372] *R. Forrer*, Strasbourg-Argentorate II, 1928, S. 632 f., 727.
[373] Ditt. Syll. I, 144, 5.
[374] IG IV, 955. *R. Herzog*, Die Wunderheilungen von Epidauros, 1931, S. 43 ff.
[375] Refut. IV, 28, 1 ff.; vgl. *R. Ganschinietz*, Hippolytos Kapitel gegen die Magier, 1913 (= TU 39).
[376] *Preisendanz*, Pap. Graec. Mag. I, 1928, 1, 10; 62; 72 f.
[377] Ebda. 62.
[378] Ebda. 285 ff.
[379] Ebda. 1, 244; 2, 30 ff., 178 f.
[380] Ebda. 2, 20.
[381] Ebda. 2, 14.

treibung von Schlangen ist Räuchern ein gutes Mittel[382] — das konnte dann bei Christen leicht als Sündenabwehr gedeutet werden.

Das klassische Mittel zum Erzeugen von Orakeln ist das Räuchern von Lorbeer.[383] Plutarch rühmt an der Pythia, daß sie nicht ξενικὰ θυμιάματα, sondern Lorbeer zu ihrer Erregung verwende;[384] nach der Hypothese von Holland ist der Dampf durch den Omphalos hindurch der Pythia zugeleitet worden.[385] Diogenes Laertios behauptet, daß schon Pythagoras μαντικῇ διὰ λιβάνου benutzt habe.[386] Auch für die Astrologie hat das Räuchern eine gewisse Bedeutung; das Sternbild des Altars heißt θυμιατήριον oder turibulum und der Kentaur hält gelegentlich ein Rauchfaß in der Hand, so daß der Altar also als Rauchfaß interpretiert wird; unter den Sternen dieses Sternbildes kommen Salben- und Gewürzhändler zur Welt.[387]

Endlich ist noch an die vielseitige Verwendung des Räucherns im profanen Leben zu erinnern, denn, wie sich zeigte, ist auch manches kirchliche Räuchern ja rein profanen Erwägungen entsprungen. Schon seit dem 6. vorchristlichen Jahrhundert ist das regelmäßige Räuchern beim Gastmahl, meist zu dessen Beginn, gebräuchlich geworden; wo man dreimal räuchert, hat es noch eine religiöse Untertönung, meist ist es aber wohl ganz profan zum Reinigen der Luft und zum Verbreiten von Wohlgeruch gedacht.[388] Vor allem wird im Bereich der Frau viel geräuchert; der Ludovisische Thron gibt ein schönes Bild davon.[389] Mit Rauchwerk räuchert man die Weinfässer aus, damit der Wein haltbarer wird; das ist ganz profanen Erwägungen entsprungen.[390] Räuchern zur Verbesserung der Zimmerluft hat es wohl immer in der griechischen Welt gegeben; auch die Tragiker wissen davon.[391]

Über die griechischen Räuchermittel ist das wichtigste schon gesagt. Man darf wohl annehmen, daß ursprünglich nur mit einheimischen Mitteln geräuchert worden ist und spätere Gegner des importierten Luxus wie Platon und Plutarch diesen Zustand als den idealen ansahen und wieder einführen wollten.[392] Doch wurden die einheimischen Stoffe wohl immer als Ersatz oder als Beimischungen zu jeder Zeit benutzt. Unter ihnen sind Teile der Zypressen,[393] Wachholder, Päonienwurzel,

[382] Philumenos CMG X, 1, 1, 6 (S. 11).
[383] Geoponica ed. *Beckh* XI, 2.
[384] De Pyth. or. 6, 397a. Aber anders Eurip. Ion 89.
[385] *B. Holland*, The mantic mechanism at Delphi. Am Journ. Arch. 37, 1933, S. 201—214.
[386] VIII, 1, 20.
[387] *W. Gundel*, Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos. Abh. Bay. Akad. Phil. hist. Kl., N. F. 12, 1936, S. 206 ff., 280.
[388] Beispiele bei *Pfister*, a. a. O., S. 278.
[389] Vgl. *K. F. Hermann*, Lehrbuch der griech. Privataltertümer, 3. A., 1882, S. 168.
[390] Geop. VII, 13, 1; Theophr. De odor. 44.
[391] Eurip. Ion 1175; Athen. X, 70, 449d.
[392] Reiches Material bei *A. Schmidt*, Drogen und Drogenhandel im Altertum, 1923.
[393] Diosc. 1, 74.

alle möglichen Juniperusarten, von denen Plinius sagt: pro ture adsumitur,[394] Lorbeer, Rosmarin,[395] Citrusarten. Aber allmählich überwogen doch Weihrauch und die anderen eingeführten Produkte; Theophrast behauptet, zu seiner Zeit stamme nur Iris aus Europa, alle anderen Duftstoffe seien importiert.[396] *Λιβανωτοπῶλαι,* die auf dem Markte ihre besonderen Stände haben, vermitteln den Kleinhandel;[397] Hauptausfuhrland für alle Duftstoffe ist die Arabia felix, von deren Reichtum an Aromata die Schriftsteller nicht genug erzählen können: ihre Einwohner, meinen die Griechen, benutzen Dufthölzer zum Heizen und schlafen sogar auf ihnen, ja, um nicht von ihnen betäubt zu werden, müssen sie Gegenmittel anwenden.[398] Mit großer Verteuerung durch Zwischenhandel und Zölle kommen die Duftstoffe nach Griechenland und Rom; allein für Weihrauch sind schon 10 Prozent des Wertes für Ausfuhrzoll zu zahlen, und die Unkosten für eine Kamellast Weihrauch von Arabien bis zur römischen Reichsgrenze beträgt 688 Denare.[399] Die Preise sind sehr unterschiedlich; nach Plinius zahlt man für 1 Pfund Kassia 300 Denare, Styrax 15—20 Denare, Weihrauch 3—6 Denare.[400] Natürlich wurde auch entsprechend verfälscht, besonders in Alexandreia.[401]

Die größte Rolle spielt Weihrauch, daneben Myrrhe.[402] Als wertvollstes Räuchermittel nennt Strabon[403] das nicht sicher zu identifizierende Larimnon. Styrax wird schon zur Zeit Herodots über Phoinikien importiert.[404] Das Ladanum der Ostkirche kennt auch bereits Herodot, ebenso Kassia und Kinnamomon.[405] Dioskorides hat die vollzähligste Liste von Räuchersubstanzen; außer den genannten nennt er u. a. drei Sorten Kostwurz (Costus speciosus oder arabicus), libysches oder arabisches Bartgras (Anthropogon Schoenanthus), Balsamodendron gileadense, eine wohlriechende Baumflechte, besonders aus Kyrene (Usuca florida), die indisch-arabische Holzart Agallochon, den Heraklesblut genannten Crocus sativus und das Harz von Commiphora africana.[406]

Meist aber bevorzugte man, besonders im kultischen Gebrauch, Mischungen, wenn auch nicht immer von der Kompliziertheit des Kyphi. Aber das heilige Gesetz von Lykosura schreibt vor: *τὸς δὲ θύοντας πὸς θύησιν χρέεσθαι ἐλαίαι, μύρτοι, κηρίοι, ὁλοαῖς αἰρολογημέναις, ἀγάλματι, μάκωνσι λευκαῖς, λυχνίοις, θυμιάμασι, ζμύρναι, ἀρώμασιν . . .*[407] und auch die schon zitierte Stelle fordert für Sosipolis *θυμιάματα παντοῖα.*[408]

So zahlreich wie die Termini: *θυμιατήριον, λιβανωτίς, λιβανωτρίς, ἐσ-*

---

[394] Hist. nat. XXIV, 61, 102; Diosc. 1, 104.
[395] *Pfister,* a. a. O., S. 271.
[396] Hist. plant. X, 7, 3.
[397] Athen. XIV ,661 e; IX, 374 b.
[398] Strabon XVI, 778, 19; Diod. 2, 49.
[399] *A. Schmidt,* Drogen. Pauly-Wiss. Suppl. V, S. 181 f.
[400] Plin. Hist. nat. XII, 56 ff., 98, 125.
[401] *Schmidt,* a. a. O.
[402] *Stein,* Myrrhe, Pauly-Wiss. 31, S. 1143.
[403] A. a. O.
[404] 3, 107.
[405] Herod. 3, 107—112.
[406] 1, 14—26, 67.
[407] IG V, 2, 514; Ditt. Syll. 3, 999.
[408] Paus. VI, 20, 3.

χάρα, ἐσχαρίς, ἐσχάριον,[409] so zahlreich waren auch die verschiedenen Formen und Typen griechischer Thymiaterien, über die wieder Wigand einen guten Überblick gegeben hat. Von der archaischen Zeit bis zum 6. Jahrhundert überwiegt das feststehende Thymiaterion mit nach unten sich verbreiterndem Fuß meist mit konischem, durchlöchertem Deckel; die des Ludovisischen Thrones und des Parthenonfrieses sind die bekanntesten Beispiele dafür;[410] doch gab es auch in der archaischen Zeit schon tragbare, so auf Rhodos. Allmählich wird der Schaft gegliedert, der Fuß drei- oder vierseitig. Wie allgemein wird auch für Räuchergeräte der Dreifuß als Untersatz beliebt.[411] Zum Teil sind sie sehr klein, nur wenige Zentimeter hoch. Selbstverständlich konnte daneben auch auf jedem beliebigen anderen Altar Duftwerk verbrannt werden. Als Material kommt Ton, aber auch Metall in Frage. Auch an Ketten hängende Räuchergefäße sind schon in Tiryns und Troja bezeugt; sie sind besonders bei den Etruskern häufig anzutreffen.[412] Das 5. Jahrhundert zeigt auf Vasen den Schaft mit Ringen geschmückt. Vom 4. Jahrhundert an werden die Füße gern in Löwentatzen umgewandelt, das Untergestell mit Figuren geschmückt. In der hellenistischen Zeit kreuzen sich all diese Formen, orientalische Einflüsse sind da und dort dazugekommen. Die Räucherterrakotten nehmen gelegentlich die Form von Räucherhäuschen an; das Dach dient als Deckel. An die Ecken treten Widderköpfe oder Pinienzapfen; alte repristinierte Formen tauchen wieder auf. Elegante Formen wie auf der aldobrandinischen Hochzeit werden im Kult und im Privatleben Mode. Die Totenmahlreliefs lassen die beim Symposion gebrauchten Räuchergeräte gut erkennen; meist sind sie sehr niedrig oder sie sind Tischthymiaterien. Im Späthellenismus wird die kurze, gedrungene Form immer häufiger; eine besondere Abart ist die von Wigand so genannte bauchige Balusterform, die häufig in Gallien und Germanien belegt ist. Auch zweietagige kommen vor; unten liegt die Kohle, in der oberen Etage das Räucherwerk.

In die Pracht der Räuchergefäße geben vor allem die Weihinschriften einen guten Einblick, denn Räuchergeräte sind beliebte Weihgaben. Eine Inschrift von Kos nennt drei *καιάχρυσα θυμιατήρια* für Herakles,[413] zwei andere von Didyma: *λιβανωτὶς χρυσῆ Ἀπόλλωνος καὶ Ἀρτέμιδος, ὁλκὴν ἄγουσα χρυσοῦς ἑκατόν· τό δὲ ἔμβολον αὐτῆς ἀργυροῦν, ἄγον δραχμὰς τεσσαράκοντα τρεῖς, ὀβολόν;* und *ἐσχαρὶς χρυσῆ, ὁλκὴν ἄγουσα χρυσοῦς πεντακοσίους, ἡ προσενεχθεῖσα ὑπὸ τῶν ἀνδρῶν τῶν αἱρεθέντων ἐπὶ τὰς κατασκευάς . . .*[414]

Natürlich fehlt es nicht an Stimmen gegen das Räuchern. Wie Platon sich gegen das Räuchern mit importierten Substanzen wendet, so sein Schüler Plutarch, der wohlgefällig notiert, daß bereits Alexander wegen seines Räucherluxus getadelt worden sei,[415] und Porphyrius kämpft in ähnlicher Weise wie christliche Bekämpfer des Räucherns. Die Alten haben auch kein fremdes Räucherwerk geopfert; die liebste Gabe ist den Göttern ein reiner Sinn und eine makellose Seele, wer die hat, mag räuchern, wer nicht, dem

---

[409] *M. Besnier*, Turibulum. Dar. Sagl. V, S. 542.
[410] *Hug*, Thymiaterion. Pauly-Wiss. 2, 11, S. 712; *Wigand*, a. a. O., S. 40 ff.
[411] *Dubois*, Tripus. Dar.-Saglio V, S. 477 b.
[412] *Besnier*, a. a. O., S. 542 b.
[413] Ditt. Syll. III, 1106, 124 f.
[414] CIG II, 2855, 2859.
[415] Alex. 25.

hilft aller Kult nichts.[416] Am radikalsten ist die Ablehnung im Corpus Hermeticum, auch das erinnert ganz an christliche Stimmen: Asclepius ait voce submissa: O Tat, vis suggeramus patri tuo, e ritu ut ture addito et pigmentis precem dicamus deo? Hermes antwortet entsetzt: Melius, melius ominare, Asclepi: hoc enim sacrilegi simile est, cum deum roges, tus ceteraque incendere. Nihil enim deest ei qui ipse est omnia aut in eo sunt omnia. Sed nos agentes gratias adoremus haec sunt enim summi incensiones dei, gratiae cum agunter a mortalibus.[417] Genau die gleichen Argumente fanden wir bei den alten Kirchenvätern. Daß Atheisten wie Lukian jedes Opfer, also auch das Räuchern, höhnisch ablehnen, versteht sich von selbst.[418] Aber mit tiefem sittlichen Ernst sagt Galen: *νομίζω τοῦτ᾽ εἶναι τὴν ὄντως εὐσέβειαν, οὐκ εἰ ταύρων ἑκατόμβας αὐτῷ παμπόλλας καταθύσαιμι καὶ τάλαντα μυρία θυμιάσαιμι κασίας, ἀλλ᾽ εἰ γνοίην μὲν αὐτὸς πρῶτος, ἔπειτα δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις ἐξηγησαίμην, οἷος μέν ἐστι τὴν σοφίαν, οἷος δὲ τὴν δύναμιν, ὁποῖος δὲ τὴν χρηστότητα.*[419]

Schließlich ist für das Werden des christlichen Räucherns auch noch kurz an die besonderen römischen Räuchersitten zu denken. Wahrscheinlich hat man auch in Rom zunächst mit einheimischen Mitteln geräuchert;[420] es ist nicht ausgeschlossen, daß die hellenistischen Räuchersitten und -mittel erst mit den Dionysosmysterien nach Rom gekommen sind.[421] Ob die Liviusnotiz, daß die Bürger schon 296 bei einer öffentlichen Supplikation auf Staatskosten vinum et tus erhalten hätten,[422] nicht ein Anachronismus ist, mag dahingestellt bleiben; Plautus aber weiß schon von einer weiten Verbreitung des Weihrauchs im römischen Privatkult.[423]

Charakteristisch für das römische Räuchern ist die häufige Verwendung bei öffentlichen kultischen Prozessionen, auch vor den Haustüren beim Vorbeiziehen einer Prozession.[424] Vor allem ist Räuchern wohl schon seit der ältesten Zeit Voropfer: ture vino Iano Iovi Iunoni praefato priusquam porcum feminam (an Ceres) immolabis.[425] Wein und Weihrauch sind die praefatio sacrorum.[426] Aber auch zum Hauptopfer selbst wird geräuchert und Wein gesprengt. Ein genaues Räucherritual haben wir in den Arvalakten bei den

---

[416] De abst. II, 5 f., 16—19, 58, 61.
[417] CH ed. *Scott* I, Asclepius Epilog 41 a, S. 372.
[418] De sacr. 12.
[419] De usu partium III, 10, 237.
[420] Ovid Fast. 1, 338 ff.; 4, 741.
[421] Ovid Fast 3, 727 f.
[422] X, 23, 2.
[423] Aulul. 24.
[424] Liv. XXIX, 14, 13.
[425] Cato, De agric. 134, 1.
[426] *G. Wissowa*, Rel. u. Kultus der Römer, 2. A. 1912, S. 412.

vota annua:[427] am ersten Tag des Festes opfern die Arvalbrüder im Hause des Leiters in der toga praetexta Weihrauch und Wein; paides amphithaleis, und zwar Kinder von Senatoren, bringen die Gaben zum Altar. Am zweiten Tag spenden alle nach dem Hauptopfer Weihrauch und Wein, danach werden die Götterbilder gesalbt; am dritten Tage wiederholt sich die Zeremonie des ersten Tages. Weiter sind die großen öffentlichen Räucherungen eigentümlich, bei denen publice vinum ac tus praebitum.[428] So stehen schon beim Einzug der Magna Mater in Rom brennende Weihrauchgefäße vor allen Türen.[429] Bei der großen Säkularfeier des Augustus vom 26. bis 28. Mai 17a wurden durch die XV viri Räuchermittel an jeden Bürger zum Beräuchern seines Hauses verteilt; der Sinn ist deutlich Entsühnung, wie auch sonst.[430]

Daneben gehört Räuchern von jeher zum Hauskult. Ursprünglich wird den Penaten wirkliches Essen auf den Tisch gestellt und verbrannt,[431] das wird später durch Weihrauch ersetzt, den man mindestens einmal monatlich, meist aber täglich im Hause darbringt.[432] Daß die Räucherakte im öffentlichen Kult von Flötenmusik begleitet wurden, bezeugt außer den Isisgemälden vielleicht die römische Bezeichnung tibia turaria für die lydische Flöte: „sans doute parce que son rôle principal était d'accompagner les offrandes de simple encens."[433] Daß auch auf römischem Gebiet die Mysterienkulte viel zur Verbreitung des Räucherns beitrugen, bedarf kaum der Erwähnung; als Beispiel diene die hübsche Weihinschrift vom Aventin:

fuerat Eufranor Bacchum quem Gallus honorat
fastorum consul carmine ture sacris.[434]

Vor allem aber, und das ist für das christliche Räuchern von größter Bedeutung gewesen, ist das römische Räuchern Ehrungszeremonie. So ist der Weihrauch im Triumphzug zu deuten, so kommt er vor allem in den Kaiserkult bis hin zu seinem Gebrauch am byzantinischen Hof. Schon zur Zeit des Augustus wird dem Numen des Kaisers Weihrauch dargebracht, wie die Altarinschrift von Narbo vom 22. November 11 zuerst auf lateinischem Boden bezeugt: Numini Augusti votum susceptum a plebe Narbonensium in perpetuom. Pleps (sic) Narbonensium aram Narbone in foro posuit ad quam quotannis VIIII K. Octobr. qua die eum seculi felicitas orbi terrarum rectorem edidit tres equites Romani a plebe et tres libertini hostias singulas inmolent et colonis et incolis ad supplicandum Numini eius thus et vinum de suo ea die praestent.[435] Oder eine Inschrift von Florenz für Augustus und Tiberius (18 p): ... et ut natalibus Augusti et Tiberii Caesarum prius quam ad vescendum decuriones irent thure et vino genii eorum ad epulandum ara numinis Augusti invitarentur.[436] Daraus wird

[427] CIL VI, 2023—2114; vgl. etwa 2065 I, 18 ff.
[428] Liv. X, 23, 2; Plut. Gracch. 6.
[429] Liv. XXIX, 14, 13.
[430] *Marquardt*, Röm. Staatsverwaltung, 2. A. III 1885, S. 175.
[431] *Weinstock*, Penaten. Pauly-Wiss. 37, S. 417—457.
[432] Plaut. Aul. 23 f.; Tib. I, 3, 34; Juv. 9, 137; 12, 89 f.
[433] *Reinach, Tibia*. Dar.-Saglio V, S. 312a.
[434] Dessau II, 3375.
[435] CIL XII, 4333; Dessau I, 112.
[436] Dessau I, 154.

dann das regelmäßige Weihrauchopfer vor Kaiserbildern und das Vorantragen des Weihrauchs vor dem lebenden Kaiser.[437]

Endlich trägt die Verwendung im römischen Totenkult ein charakteristisches Eigengepräge. Um den aufgebahrten Toten werden Räuchergeräte aufgestellt und auf den Scheiterhaufen werden Wohlgerüche, oft in riesigen Mengen, mitverbrannt.[438] Nero soll bei der Bestattung der Poppäa mehr als die Weihraucherernte eines ganzen Jahres verbrannt haben.[439] Besonders Myrrhe ist dabei sehr beliebt: von hier führt eine gerade Linie zur Deutung der Magierperikope.[440] Dazu kommt noch das Räuchern an Totengedenktagen.[441] Besonders lehrreich sind wieder einige Grab- und Weihinschriften. Auf einer schönen Grabinschrift von Parenzo heißt es: ...huic ordo pientissimus decreto suo funus publicum et res publica turis libras tres titulis publice ferri universi censuerunt. Huic et collegium fabrum turis mittendi habuit honorem...[442] Oder eine andere von Ostia: ...eique honores omne (sic) et turis pondo XX decreverunt...,[443] oder ...turis pondo L censuerunt.[444] Aus allen Fällen geht klar hervor, daß es sich um eine Ehrung des Toten, nicht um eine exorzistische Zeremonie handelt.

An besonderen Räuchermitteln ist nicht viel zu erwähnen. Der antike Römer hat bekanntlich eine sehr feine Unterscheidungsfähigkeit für Gerüche.[445] Seit Cato ist die Verbindung von Weihrauch und Wein üblich; ture et vino supplicare ist term. techn. geworden.[446] Natürlich wurde der eine geräuchert, der andere gespendet. Ovids berühmte Verse:

> Nondum pertulerat lacrimatas cortice myrrhas
> Acta per aequoreas hospite navis aquas,
> Tura nec Euphrates nec miserat India costum,
> Nec fuerant rubri cognita fila croci.
> Ara dabat fumos herbis contenta Sabinis,
> Et non exiguo laurus adusta sono[447]

geben eine ganze Reihe beliebter Räuchermittel. Aus den Schriftstellern könnte man sie aber noch sehr verlängern.[448]

Gut informiert sind wir über den Handel mit Räuchermitteln, der im römischen Wirtschaftsleben ein wichtiger Faktor ist. Aus dem alten Geschäftszweig des unguentarius hat sich der

[437] Vgl. auch *Alföldi*, Mitt. D. Arch. Inst. Rom 49, 1934, S. 89.

[438] *H. Blümner*, Die röm. Privataltertümer, 1911, S. 500 f. Dort zahlreiche Quellen.

[439] Plin. Hist. nat. VII, 186; XII, 83.

[440] Stat. Silv. V, 1, 210 ff.; Tib. 3, 2; Mart. 10, 97; 11, 54.

[441] Arnob. (CSEL 4) VII, 20 u. o.

[442] CIL V, 1, 337.

[443] Ebda. XIV, 321.

[444] Ebda. 413. Vgl. auch CIL II, 1650, 2119.

[445] Vgl. etwa die große Rolle, die die Gerüche in Ovids ars am. spielen.

[446] A. a. O., ferner z. B. Suet. Tib. 70; CIL XIV, 2112, II, 29 f.

[447] Fast. I, 339 ff.

[448] Einige Beispiele: Weihrauch verschiedener Sorten: Verg. Ecl. VIII, 65; Gell. IV, 1, 20. — Narde: Hor. Od. II, 11, 16. — Bdellium: Plaut. Curc. 101. — Kinnam. u. Kostus: Ov. Met. X, 308.

turarius heraus entwickelt,[449] der einen eigenen vicus turarius in Rom besaß,[450] ebenso in Puteoli.[451] Wir kennen ganze Familien römischer Weihrauchhändler, besonders eine der Phänier; eine Aschenkiste von Puteoli liest: L. Faenius L. L. Alexandr. thurarius Puteolanus vir optumus vixit bene,[452] eine andere von Ischia: Dis manibus L. Faeni Ursionis thur. coniugi bene merenti Tyche liberta fecit.[453] Daneben kennen wir aber viele andere. In Narbonne gilt eine Inschrift einem ... gro turario liberto,[454] also wohl einem östlichen Freigelassenen; in Rom ist ein Freigelassener aus der familia eines Mithradates Weihrauchhändler geworden: Ego sum L. Lutatius Paccius thurarius de familia rege Mitredatis.[455] In Capua ist ein turarius Eutyches bekannt, also auch ein aus dem Osten kommender Mann.[456] Andere Inschriften nennen ganze Collegien.[457] In Cadix kommt vielleicht sogar eine turaria vor, doch ist die Lesung unsicher.[458] Eine Preistafel für Weihrauch und andere Räuchermittel steht auf einer pompejanischen Hauswand,[459] und einmal ist sogar eine hübsche Bestellung für Weihrauch zu profanen Zwecken erhalten: Iuli, have, saluto te. Da mi tus et unguentum quod sufficit hodie ad homines viginti, sed de bono.[460]

Die römischen Räuchergeräte — Namen meist turibulum oder acerra, auch thymiaterium — sind meist Anlehnungen an griechische Formen; waren doch griechische Thymiaterien so beliebt, daß Verres eine ganze Kollektion in Sizilien stahl.[461] An Ketten hängende, der heutigen Form verwandte finden wir auf Wandbildern der Caserma dei gladiatori in Pompeji;[462] ferner benutzt man kleine tragbare Altärchen (turicrema ara).[463] Eine Erfindung der Römerzeit scheinen die Räuchergefäße mit Lampen zu sein, die in mancherlei Formen vor allem in Italien und Kleinasien gefunden wurden.[464] Wie beliebt die kleinen Räucheraltärchen waren, beweisen ihre Funde auf germanischem Gebiet, so das Miniaturräucheraltärchen aus Kalkstein von Castra Vetera ohne Inschrift mit tiefer Mulde in der oberen Seite,[465] oder der kleine Räucheraltar von Ludenhausen in Bayern, jetzt im Augsburger Museum, vom Jahre 211 mit der Inschrift: Deo Mercurio Cimiacino aram turariam M. Paternius Vitalis qui aedem fecit et signum posuit u. s. l. l. m. dedicat III Kal. Octobr. Gentiano et Basso cos.[466]

---

[449] *Blümner*, a. a. O., S. 445.
[450] Hor. Epist. II, 1, 269.
[451] Not. degli Scav. 1885, S. 393.
[452] CIL X, 1, 1962.
[453] Ebda. 6802.
[454] Ebda. XII, 4518.
[455] Dessau II, 2, 7612 f.
[456] CIL X, 1, 3966.
[457] Ebda. I, 1091 u. ö.
[458] Ebda. II, 1743.
[459] Ebda. IV, Suppl. 5380.
[460] *M. Haupt*, Opuscula II, 1876, S. 447.
[461] Cic. Verr. IV, 21, 46.
[462] *Besnier*, a. a. O., S. 543a.
[463] Verg. Aen. 4, 453.
[464] *Wigand*, a. a. O., S. 87—92.
[465] Bonner Jahrb. 122, 1913, S. 406, Taf. LVI, 18.
[466] CIL III, 2, 5773.

VII. Alttestamentliche und vom Alten Testament abhängige Formen.

Über die Anfänge des alttestamentlichen Räucherns hat *M. Löhr* die wohl begründete Hypothese aufgestellt,[467] daß *Wellhausens* Zweifel an einem vorexilischen Räuchern unbegründet sei und es wohl von den ältesten Zeiten an im Jahvekult Räucherungen gegeben habe; ursprünglich seien sie wie in Ägypten mit Räucherarmen bzw. -pfannen, aber dann, und zwar schon im vorexilischen Tempel auf Altären vorgenommen worden. Jer. 6, 20 sei nicht die älteste Bezeugung, sondern im Gegenteil, die Stelle sei sehr fragwürdig. Neben den selbständigen Räucheropfern sei Räuchern als Zusatzopfer auch vorexilisch (Jes. 43, 22—28; Am. 4, 5; Gen. 8, 21). Das selbständige vorexilische Räuchern bezeugen wohl Stellen wie 1. Sam. 2, 28; Ex. 30, 1—10; Jes. 6, 4; Ez. 41, 21 f. Man fand ja auch schon viel kanaanäisches Räuchern vor oder kam mit arabischen oder babylonisch-assyrischen Räuchersitten in Berührung (Jer. 6, 20; 1. reg. 13, 1; 2. reg. 16, 4; 17, 16; 23, 5). Allmählich hat sich dann das reiche Räucherritual der nachexilischen Zeit entwickelt. Diese Dinge sind aus den alttestamentlichen Theologien so bekannt, daß nicht näher auf sie eingegangen zu werden braucht. Das Räuchern wird allmählich nur den Priestern vorbehalten (Ex. 30, 7 f.; Num. 17, 5), Weihrauch als Zusatz darf zu keiner Mincha fehlen, kleine Fehler beim Räuchern sind todeswürdig (Lev. 10, 1 f.), fremden Göttern oder unbefugtes Räuchern zieht schwere Strafen nach sich (2. Chron. 25, 14—24; 26, 16—18). Weihrauch gehört ferner zu den Schaubroten und zu den verschiedensten Zeremonien; schließlich ist das zweimalige tägliche Räuchern einer der wichtigsten Bestandteile des täglichen Gottesdienstes geworden. Der Ritus des Versöhnungstages zeigt, wie wichtig das Räuchern wird (Lev. 16, 12 f.); hier sind die beiden Pole des Räucherns einmal ganz vereint: das Räuchern ist höchste Form der Anbetung und zugleich Schutz für den Hohenpriester vor der Schrecklichkeit Gottes. Daß es neben dem kultischen viel privates Räuchern gibt, beweist vor allem das Hohelied.

Für das heilige Räuchermittel gibt das priesterliche Schrifttum des Alten Testamentes eine Mischung von vier Substanzen (Ex. 30, 34): Styrax (נטף), Räucherklaue (שחלת)[468] Galbanum (חלבנה) und Weihrauch (לבנה). Daneben begegnen aber im Alten Testament selbst noch eine ganze Reihe anderer Substanzen: Balsam (בשם Ex. 30, 23 u. ö.), Mastix (צרי Gen. 37, 25 u. ö.), Ladanum (לט Gen. 37, 25; 43, 11), Myrrhe (מור Ps. 45, 9 u. ö.), Kinnamomon (קנמון Prov. 7, 17 u. ö.), Narde (נרד Cant. 4, 14 u. ö.), Krokus (כרכם Cant. 4, 14), Aloe (אהלות Cant. 4, 14 u. ö.), Kalmus (קנה Jer. 6, 20 u. ö.), Kassia (קדה Ex. 30, 24; Ez. 27, 19), Bdellium (בכלח Gen. 2, 12; Nu. 11, 7). Zum kultischen Gebrauch werden natürlich nur die feinsten und kostbarsten Sorten verwandt (Ex. 30, 34; Lev. 24, 7). Besondere Aufseher für den Weihrauch sind schon zur Zeit der Chronik vorhanden (1. Chr. 9, 29). Über den Handel mit Duftstoffen haben wir auch eine Reihe von Notizen; in dem selten einmal reichen Land sind sie immer wertvoll (Jer. 6, 20; Jes. 60, 6; vgl. auch Gen. 43, 11).

Räuchergeräte sind sowohl literarisch wie archäologisch bezeugt, leider sind sie noch immer im einzelnen problematisch. Der Räucheraltar von Taanek[469] mit einem reichen mythologischen Schmuck von Köpfen, Widderhörnern, auf Tierfiguren stehenden Gestalten, einem schematisierten Lebensbaum mag aus

---

[467] Das Räucheropfer im Alten Testament, 1927.

[468] Ein tierischer Stoff von einer Seemolluske.

[469] *Benzinger*, Hebr. Arch., 3. A. 1927, S. 223.

der Zeit um 700 stammen. Ebenda sind Räucherschalen gefunden worden, die die ältere Form des Räucherns noch beweisen; doch mögen sie, da in einem Privathaus gefunden, auch profanen Zwecken gedient haben. Ein Tonräucherständer aus Beth-Sean mit Schlangen zeigt mykenische Einflüsse, ist sicher importiert und gehört wohl der kanaanäischen Zeit an.[470] Dagegen stammt der Räucherarm ägyptischen Stils des N. R. aus Steatit von Tell bethmirsim aus der israelitischen Königszeit und ist wohl in einer phoinikischen Werkstatt hergestellt.[471] Die Bezeichnung כַּף für die Weihrauchbehälter des Schaubrottisches läßt ja noch deutlich die frühere Verwendung von solchen Räucherarmen erkennen. Der Räucheraltar von Meggiddo mit einer zweireihigen Blattverzierung am Schaft zeigt vielleicht hethitischen Einfluß, ist aber ein Stück einheimischer Keramik.[472]

Die textliche Überlieferung über die Räuchergeräte des Tempels ist noch viel unsicherer. Die Benutzung von Räucherpfannen etwa in der Form der Räucherarme steht fest (מקטרת Lev. 10, 1 ff.; Num. 16, 6 ff.; 17, 2 ff.: 2. Chron. 26, 19; Ez. 8, 11); daß sie im Ritus des Versöhnungstages — wieder — gebraucht werden, ist wohl ein Wahrscheinlichkeitsbeweis für ihr hohes Alter. Dagegen ist das Problem des goldenen Räucheraltars im Tempel eins der hoffnungslosesten der atlichen Wissenschaft, das sich wohl nur so lösen läßt, daß es zeitweise einen solchen Altar gegeben hat und zeitweise nicht.[473]

Für die Bedeutung des alttestamentlichen Räucherns ist sein numinoser Charakter kennzeichnend: das Räuchern gehört schon zur göttlichen Sphäre — wer es nicht ganz korrekt vollzieht, muß sterben (Num. 16 f.; Lev. 10, 1 f.). Andererseits wirkt es versöhnend auf den zornigen Gott, dient also als Beruhigungsmittel (Num. 17, 9 ff.; Lev. 16, 12 f.). Der Weihrauch auf dem Schaubrottisch soll erinnern — wohl an die göttliche Sphäre (Lev. 24, 5 ff). Allmählich setzt aber auch in der alttestamentlichen Literatur die Spiritualisierung ein: das Räuchern wird reines Gebetssymbol (Ps. 141, 2; wohl auch Mal. 1, 11). Freilich gibt es auch Protest gegen das Räuchern, wenigstens — ähnlich wie bei Platon — gegen das mit importierten Räuchermitteln (Jer. 6, 20).

Auch die apokryphe und pseudepigraphe Literatur spricht noch viel vom Räuchern. 1. Makk. 1, 21 erzählt mit Entrüstung vom Raub des Räucheraltars durch Antiochos Epiphanes (168), 4, 49 mit Stolz von seiner Erneuerung durch Judas Makkabäus. 2. Makk. erzählt schon die Legende, daß Jeremia den Räucheraltar in einer Höhle vor den Feinden verborgen habe (2, 5) und rühmt wiederum die Makkabäer, daß sie für den Räucherkult sorgten (10, 3). 3. Makk. hat wohl die römische Opfersitte des tus et vinum falsch verstanden oder falsch ausgelegt: es läßt Elefanten in der Arena mit Wein und Weihrauch erregen (5, 2. 10 u. 45). Jesus Sirach vergleicht den Hohenpriester Simon mit einem brennenden Räuchergefäß (50, 9) und die Weisheit mit dem Duft von dem heiligen Räucherwerk, wobei die vier Substanzen schon zu sieben geworden sind: Galbanum, Sty-

[470] C. *Watzinger*, Denkmäler Palästinas, I, 1933, S. 68 ff., Taf. 29.
[471] Ebda., S. 108, Taf. 39, Abb. 68.
[472] *Wigand*, a. a. O., S. 24—27; *Hug*, a. a. O.', S. 711.
[473] Weitere Literatur *Löhr*, a. a. O.; *H. Holzinger*, Exodus, 1900, zu Ex. 30; *Bertholet*, Bibl. Theol. des Alten Test., 1911, S. 24; *Wellhausen*, Prol., 2. A., S. 69 f.

rax, Weihrauch, Räucherklaue, Kinnamomon, Aspalathos, Myrrhe (24, 15). Die Stelle ist ein bisher wenig beachtetes wichtiges Zwischenglied zwischen dem alten Rezept und denen bei Josephus und im rabbinischen Schrifttum. Im Tobitbuch hat das Räuchern einer tierischen Substanz exorzistische Bedeutung (6, 17 f.; 8, 2 f.). Daß im Himmel als Zeichen der Ehrung Gottes geräuchert wird, weiß die Testamentsliteratur (Test. Levi 3); das irdische Heiligtum wird ja in den Himmel versetzt. Die Baruchapokalypse steigert über das 2. Makkabäerbuch hinaus: der Räucheraltar wird jetzt mit den anderen Kultgeräten des Tempels von Engeln in Sicherheit gebracht (I, 6, 7). Eine ausführliche Beschreibung der bekannten Räuchermittel gibt die Ostreise Henochs (Hen. 28—33). Die Jubiläen haben auch ein siebenteiliges Räucherrezept (16, 24), doch weicht es etwas von Jesus Sirach ab. Adam, Methusalem, Abraham und Levi bringen schon Rauchopfer dar (3, 27; 4, 25; 16, 24; 32, 6). Die Vita Adae erzählt die schöne Legende, Adam hätte bei der Vertreibung aus dem Paradies darum gebeten, die Räuchermittel Krokus, Narde, Kalmus und Kinnamomon mitnehmen zu dürfen und das sei ihm gestattet worden (29 Kautsch 523) — auch hier gehören sie also zur Sphäre Gottes.

Eine allegorische Deutung der vier alten Räuchersubstanzen findet sich bei Philon: sie stellen einfach die vier Elemente dar.[474] Als Kultakt schätzt er das Räucheropfer viel höher als alle anderen: *ὅσῳ γάρ, οἶμαι, λίθων μὲν ἀμείνως χρυσός, τὰ δὲ ἐν ἀδύτοις τῶν ἐκτὸς ἁγιώτερα, τοσούτῳ κρείττων ἡ διὰ τῶν ἐπιθυμιωμένων εὐχαριστία τῆς διὰ τῶν ἐναίμων.*[475] Josephus kennt ein Rezept von 13 Substanzen,[476] die aus dem Meer, der Wüste und dem Kulturland kämen und anzeigen sollen *ὅτι τοῦ θεοῦ πάντα.* Der Ursprung dieser Symbolik liegt wohl in Kreisen, die Plutarch verwandt sind. Daneben ist Weihrauchduft Josephus auch Symbol für die Gegenwart Gottes.[477]

Das Rabbinat hat die ausgedehntesten Spekulationen und minutiösesten Beschreibungen über Räuchern und Rauchwerk hinterlassen — vieles wird freilich spätere Konstruktion sein. Wie Josephus kennt es für das Jerusalemer Räucherwerk ein Rezept von 13 Substanzen:[478] die vier alten Substanzen Mastix, Räucherklaue, Galbanum, Weihrauch, dazu Myrrhe, Kassia, Narde, Krokus, Kostus, Kalmus, Kinnamomon, Salz und „ein Kraut, das den Rauch gerade in die Höhe steigen läßt".[479] Auch Kyprischer Wein oder Wein aus Kapern wird in den Rezepten genannt. Fehlt ein Bestandteil, ist der Hohepriester des Todes schuldig. Eine Streitfrage ist, ob es nur einmal in 60 Jahren oder zweimal jährlich oder täglich hergestellt wurde. Im ganzen seien 368 Teile erforderlich, einer für jeden Tag des Jahres und drei für den Versöhnungstag. Die Herstellung des Räucherwerks hat die Familie Abtinas als Monopol,[480] sie hält es geheim. Sein Wohlgeruch ist so groß, daß man seinen Duft bis Jericho riecht, daß die Ziegen auf

---

[474] Quis rer. div. her. 41.

[475] De vict. off. 4.

[476] Bell. Jud. V, 216 ff. Um so auffälliger ist, daß Ant. XIV, 72; Bell. VII, 148, der Räucheraltar nicht genannt ist.

[477] Ant. VIII, 101 f.

[478] Jom. IV, 5; bKer. 6a; 78a; pJom. 4, 41d, 23. Vgl. *Strack-Billerbeck* zu Lk. 1, 9.

[479] *Mein Vater* teilt mir mit, daß diesen Zweck entweder Wachholder oder Ysop wegen seines hohen Rauchgewichtes erfüllt.

[480] Seq. V, 1; Jom. III, 11; bJom. 38a.

den Bergen davon niesen,[481] daß sich die Frauen in Jerusalem nicht zu parfümieren brauchen und der Duft noch nach Jahrhunderten an Schilo haftet, weil es dort einmal im Heiligtum gebraucht worden ist.[482]

Das tägliche Morgen- und Abendräuchern wird mit allen Einzelheiten beschrieben. Zunächst wird der Räucheraltar gereinigt, und zwar täglich,[483] dann werden glühende Kohlen vom Brandopferaltar auf den Räucheraltar gebracht,[484] dann entnimmt der Räuchernde das Räucherwerk einer kleinen goldenen Schale, die in einer größeren steckt und räuchert, darauf wirft er sich zu Boden — die Gebetssymbolik ist klar.[485] Die Gemeinde, die draußen steht, betet beim Aufsteigen des Rauches: „Der barmherzige Gott komme in sein Heiligtum und habe Wohlgefallen am Opfer seines Volkes."[486] Die Feierlichkeit des Aktes zeigt sich auch darin, daß alle nicht beteiligten Priester während des Räucherns aus dem Heiligen hinausgehen müssen.[487] Nach dem Räuchern treten die fünf damit beschäftigten Priester mit den Räuchergeräten auf die Tempelstufen und segnen das Volk, dann kommen die Geräte in die Gerätehalle.[488] Die Räuchernden werden ausgelost; es gilt als ein ganz besonders bevorzugter Dienst.[489]

Ebenso eingehend wird der Räucherritus des großen Versöhnungstages beschrieben.[490] Der Hohepriester nimmt ein Räuchergerät voll glühender Kohlen und zwei Fäuste voll Räucherwerk, geht ins Allerheiligste, setzt das Räuchergerät nieder und schüttet das Rauchwerk darauf. Über kleine Einzelheiten stritten sich Pharisäer und Sadduzäer; sie sind völlig belanglos.[491]

Genaue Angaben machen die Rabbinen auch über den Weihrauch beim Schaubrotritus. Hier wird reiner Weihrauch, höchstens mit Salzzusatz zwischen die Brotreihen gestellt, und zwar jeden Sabbath neu, der alte wird verräuchert.[492]

Das Räuchern im Privatleben, besonders nach Tisch, ist auch bezeugt, und Berakhot kennt eine ganze Reihe von Dankgebeten für Räuchermittel: „Gepriesen seist du ... der die Arten der Wohlgerüche schafft ...", „der die wohlduftenden Bäume schafft ...", „der Wohlgeruch in die Gewürzpflanzen gibt".[493] Die Sitte, am Sabbathende an einem Duftgefäß zu riechen, um noch einmal den Wohlgeruch des Sabbath zu spüren, ist spät.[494]

VIII. Der neutestamentliche Hintergrund.

Kaum wäre das Räuchern im östlichen Kult zu der Bedeutung gekommen, die es heute hat, wenn es im Neuen Testament nicht wenigstens einige Anknüpfungen gefunden hätte. Es sind vor allem fünf:

1. Die Magierperikope Mth. 2, 11.[495] Die Aufzählung

[481] *Hans Koch* erinnert dabei an das moderne jüdische Sprichwort: „Wenn ein Jude in Lemberg gekitzelt wird, so niesen die Juden in New York."
[482] Tam. III, 3, 8; bJom. 39b.
[483] Tam. III, 1.
[484] Ebda. V, 5.
[485] Ebda. VI, 2 f.
[486] Targ. Cant. 4, 16.
[487] Kel. I, 1; bJom. 44a.
[488] bJom. 47a.
[489] Jom. II, 4b; bJom. 26a.
[490] Jom. V, 1 ff.; SLev. 16, 12 f. (313a).
[491] Vgl. Strack-Bill. IV, 1, S. 345.
[492] bMen. 96a ff.; SLev. 24, 7 ff., 421a; Men. XI, 7; TMen. 11, 7 ff.
[493] Ber. VI, 6; bBer. 43a.
[494] Jd. Lex. Art. Weihrauch.
[495] *H. Kehrer*, Die heiligen drei Könige in Literatur und Kunst, 1909.

der drei Geschenke, die ursprünglich einerseits von Jes. 60, 6 und Ps. 72, 10, andererseits dem ägyptischen Sonnenopfer beeinflußt ist,[496] hat ja zu der für die Geschichte des Räucherns so wichtigen Exegese von Christus als Priester, König und Sterbender geführt. Es sind nach der gnostischen Legende ja dieselben Gaben, die Adam einst aus dem Paradies mitnahm, von Noah in der Arche aufbewahrt wurden, dann ins Exil kamen.[497]

2. Das Beispiel des Zacharias Lk. 1, 9—11. Die Perikope war besonders deshalb brauchbar, weil nach 1, 10 die Beziehungen zur Gebetssymbolik leicht herzustellen waren.

3. Die Spezereien, mit denen der Leib Jesu zubereitet wird, sei es zu Lebzeiten durch die große Sünderin Lk. 7, 36 ff. u. Par. oder nach seinem Tode Mk. 16, 1 ff. u. Par.

4. Die Möglichkeit einer allegorischen Exegese, die die Erwähnung des Räucheraltars Hebr. 9, 4 gab.

5. Die häufige Erwähnung des Räucherns in der Apokalypse. Zwar gehören Apk. 18, 12 f. Dufthölzer, Räucherwerk, Kinnamomon, Myrrhe und Weihrauch zu den Luxusgegenständen, die mit der Weltstadt untergehen werden. Aber im himmlischen Tempel wird geräuchert. Die himmlischen Kultpersonen haben goldene Räucherschalen (5, 8), die die Gebete symbolisieren (5, 8; 8, 3 ff.), und vor dem Thron Gottes steht der goldene Räucheraltar (8, 3; 9, 13). Die Macht und Gewalt dieser durch Rauchwerk symbolisierten Gebete wird mit Naturgewalten verglichen (8, 5). Hat *Joh. Leipoldt*[498] darin recht, daß der himmlische Gottesdienst nur eine Kopie des christlichen Gottesdienstes auf Erden ist, dann wäre die Apokalypse der älteste Beleg für die Verwendung von Räucherwerk im altchristlichen Gottesdienst.

Endlich ist daran zu erinnern, daß auch die paulinische Vorstellung von dem Wohlgeruch Christi, den der Christ darstellen muß, das Räuchern nur fördern konnte, doch hat diesen Problemkreis *Lohmeyer* ausreichend untersucht (2. Kor. 2, 14).

Es war nötig, weite Wege zu gehen, um den Reichtum der inneren und äußeren Geschichte des Räucherns im östlichen Gottesdienst zu sehen. Auch hier wieder zeigt es sich, daß die östliche Liturgie wie das Delta eines großen Stromes ist, in dem zahllose Wasserläufe in- und durcheinander laufen und doch zuletzt ein großes, wohlgegliedertes Ganzes ergeben, das seine Fluten ruhig und stetig dem großen Ozean Gottes zuführt.

---

[496] Ebda. I, S. 5.

[497] *L. Troje, ΑΔΑΜ* und *ΖΩΗ.* Sitz.-Ber. Heid. Akad. Phil. Hist. Kl. 1916, S. 51 f. *Bultmann,* Die Gesch. der syn. Tradition, 2. A., 1931, S. 318, denkt außerdem an Beeinflussung durch den Dusareskult, doch ist das nicht unbedingt nötig.

[498] Der Gottesdienst der ältesten Kirche, 1937, S. 58 ff.

Chronik.

Die christlichen Kirchen des Vorderen Orients in Volk und Staat. (Zur kirchenpolitischen Lage 1938.)[1]

1. Syrien — Libanon. In den sich das ganze Jahr hinziehenden Verhandlungen über den französisch-syrischen Vertrag vom 22. Dezember 1936, der immer noch nicht ratifiziert ist, scheint die Frage des Schutzes der Minderheiten eine wichtige Rolle gespielt zu haben.[2] Dies zeigen die Presseerörterungen von beiden Seiten. Dabei werfen die Sprecher der Christen der syrischen Regierung vor, Artikel 15 der Verfassung werde in der Praxis nicht eingehalten.[3] Dazu hat man allerlei Material gesammelt: Fälle von Verweigerung der Eintragung des Religionswechsels von Mohammedanern, von Drohungen der syrischen Lokalbehörden gegen Familien, die ihre Kinder in christliche Schulen schicken, Aufforderungen zum Boykott von Übergetretenen. Daß diese Klagen nicht ganz unberechtigt sind, zeigt die Antwort der syrischen Regierung auf eine diesbezügliche Anfrage der Mandatsbehörden: „Das mohammedanische Gesetz sei in Sachen der Apostaten äußerst streng; die Berichtigung des „status civil" hätte heftige Reaktionen bei den syrischen Mohammedanern zur Folge und müsse mit Rücksicht auf die öffentliche Ordnung verweigert werden", ein Beweis auch dafür, wie sich im entscheidenden Augenblick dieser in allen Verfassungen die Freiheit begrenzende Gesichtspunkt auswirken kann.[4]

Der praktische Beweis dafür, daß in Syrien die Bevölkerung die Anwesenheit Frankreichs wünscht, wurde diesmal in der Djezireh geliefert, der Landschaft in dem Dreieck zwischen Euphrat, irakischer und türkischer Grenze, wo immer wieder Unruhen ausbrachen. Hier fanden sich in der Ablehnung der syrischen Zentralregierung Christen, Kurden und Beduinenscheiks einträchtig zusammen: „Wir bitten Frankreich, uns zu schützen; wir können nicht ohne Frankreich leben, die Mutter der Freiheit und Schützerin der Ehre!" Der syrisch-

---

[1] Im Folgenden wird nur einiges Material zu dem in Heft 3, S. 208 ff., Gesagten gegeben.

[2] Neben anderen Erwägungen in der augenblicklichen politischen Situation: angesichts der neuen Forderungen Italiens im Mittelmeer erklärte der neuernannte Hohe Kommissar für Syrien, Puaux, gerade jetzt sei die „Anwesenheit" Frankreichs im östlichen Mittelmeer nötig. Und je mehr Italien seine Freundschaft mit dem Islam betont, desto mehr wird Frankreich seine Stellung bei den Christen im Orient ausbauen.

[3] Art. 15: „Die Freiheit des Gewissens ist unbeschränkt; der Staat achtet alle Konfessionen und Religionen des Landes; er garantiert und schützt die freie Ausübung aller Formen des Kultus, die sich mit der öffentlichen Ordnung und den guten Sitten vertragen; er garantiert allen Bevölkerungsteilen, zu welchem Ritus sie auch gehören mögen, die Achtung ihrer religiösen Interessen und ihres persönlichen Status."

[4] Oriente Moderno 1938, S. 122. — *J.* et *J. Tharaud*, Alerte en Syrie 1937: gegen die Ratifikation im Interesse der christlichen Minderheiten; dagegen eine Veröffentlichung der syrischen Nationalisten La Syrie 1938; dagegen wieder eine Artikelserie im Organ der französischen Jesuiten in Beirut, al-Bashir, gesammelt in einer Druckschrift Après les paroles les faits.

katholische Erzbischof spielte dabei eine nicht ganz durchsichtige Rolle. Daneben stehen dann die beruhigenden, aber nicht ganz überzeugenden Versicherungen nationaler Treue der Christen: „Es werde gewiß einige Zeit dauern, bis die Minderheiten die Fülle der nationalen Gefühle erreichen, dennoch seien sie Araber.“[5]

Zum Führer der Sache der Minderheiten hat sich inzwischen der syrisch-katholische Patriarch, Kardinal Tappouni, gemacht.[6] Nach der Rückkehr von einer Reise nach Paris erklärte er in seiner Eigenschaft als Führer der katholischen Kirche im Orient, unlöslich verbunden sei im Orient die Sache Frankreichs, der Kirche und des Katholizismus. Deutlicher kann man kaum reden. Er empfing die Vertreter der Minderheiten aus der Djezireh, auch die Abgesandten der nichtchristlichen Gruppen, zur Aussprache über ihre politischen Wünsche. Im November 1938 überreichte er dem französischen Außenministerium ein ausführliches Memorandum über die Frage der Minderheiten und ihre Stellung in dem kommenden selbständigen syrischen Staat, das sehr gute Aufschlüsse über die Verkettung von Religion und Politik gibt.[7] Er schildert die Lage auf Grund der angeblichen Erfahrungen in den vergangenen Monaten: Auf dem Lande bestehe nach wie vor die Gefahr plötzlicher Christenmassaker von seiten der Beduinenstämme mit ihren „sautes d'humeur“; in den Städten werde es sich mehr um maskierte Verfolgungen und Benachteiligungen handeln. An Frankreich wird die Frage gestellt, ob es bereit sei, die Verantwortung für den Schutz der Minderheiten wie in der Vergangenheit, so für alle Zukunft auf sich zu nehmen und ihnen die in der syrischen Verfassung gewährten Rechte auch in der Praxis zu sichern. Der französisch-syrische Vertrag biete die nötigen Möglichkeiten, nur müßten sie voll ausgenützt werden. Der übliche diplomatische Weg sei im Notfall zu lang; die örtlichen Vertreter Frankreichs müßten das Recht zu unmittelbarem Eingreifen bei den lokalen syrischen Behörden haben; und vor allem, die französischen Truppen müßten zur Stelle sein: „La force française devra entrer immédiatement en action sans attendre le résultat des pourparlers diplomatiques, la force française ne sera pas absente du territoire syrien.“ Auch die Forderung nach einer anteilgemäßen Beteiligung der Minderheiten an den öffentlichen Stellen fehlt nicht. Es dürfte klar sein: das bedeutet eine Rückkehr zum Milletsystem und zur alten Methode der Einmischung, eine für den syrischen Staat unerträgliche Behinderung seiner Souveränität. Ganz offen wird auch über die christlichen Schulen als die wichtigsten Stützen des französischen Einflusses gesprochen. Die Antwort Frankreichs ist zwar gewunden, aber doch auch klar: Der Vertrag könne nie Anlaß sein, Frankreich von seiner Verpflichtung den Minderheiten gegenüber zu befreien, die auf einer jahrhundertealten Tradition beruhe; „die während des Mandats direkte Aktion meines Landes wird jetzt indirekt.“ Was bedeutet dabei der Appell an die Christen, loyal am nationalen Leben Syriens teilzunehmen! — Übrigens vergißt Tappouni nicht, ein Konkordat zwischen Syrien und dem heiligen Stuhl vorzuschlagen, das die Rechte der katholischen Kirchen am besten schützen könne. Die syrischen Nationalisten wehren sich leidenschaftlich gegen diese Entwicklung: Frankreich, ein laizistischer Staat, mache sich zum Beschützer der konfessionellen Minderheiten in einem fremden Land; dieses System sei der Ruin des ottomanischen Reiches

---

[5] Der christliche Abgeordnete Rabbat von Aleppo in der syrischen Kammer, Oriente Moderno 1938, S. 294.

[6] Kyrios 1936, S. 286 ff. Der maronitische Patriarch trat in letzter Zeit auffallend in den Hintergrund; seine freundschaftlichen Beziehungen zu den Nationalisten haben ihn wohl verdächtig und für die Vertretung der christlichen französischen Interessen untauglich gemacht.

[7] Text Oriente Moderno 1938, S. 329 ff., nach Après les paroles les faits.

gewesen. Nach den neuesten Nachrichten scheint an der Minderheitenfrage ein ernster Konflikt zwischen Frankreich und Syrien auszubrechen. Die Lage der Christen wird dadurch immer schwieriger.

2. Sandschak von Alexandrette (seit 2. September 1938 Hatay genannt.) Die Nationalversammlung hat Statut und Grundgesetz in der bisherigen Form bestätigt mit dem Zusatz der türkischen Majorität im Staat.[8] Wie die Dinge sich dort weiterentwickeln werden, dafür gibt vielleicht einen Anhaltspunkt das Programm der jetzt gegründeten türkischen Volkspartei, deren Programm, dem der republikanischen Volkspartei in der Türkei entsprechend, den Grundsatz des Laizismus enthält, allerdings neben Zusicherungen aller Rechte an alle völkischen und religiösen Minderheiten. In ganz Nordsyrien hat eine starke protürkische Propaganda eingesetzt; wie die Stimmung ist, zeigt die Tatsache, daß die Armenier im Gebiet des Djebel Musa mit der libanesischen Regierung und der Kommission für die Verpflanzung der Assyrer über Einwanderung in den Libanon verhandeln. Auch in mohammedanischen Kreisen Syriens wird von der „Gefahr im Norden" gesprochen.

3. Palästina. Dort ist alles weiter beherrscht von dem Kampf der Araber gegen die jüdische Einwanderung und die englische Mandatspolitik. Die Stellung der Christen im nationalen Leben erscheint zwiespältig. Auf der einen Seite setzen sie sich voll ein für den Kampf um die Freiheit. Dies zeigt etwa eine Kundgebung des Exekutivkomitees des Kongresses der arabischen griechisch-orthodoxen Priester an den Kongreß in Kairo oder ein Protesttelegramm der arabischen Christen Palästinas an Chamberlain aus Anlaß der Bitte amerikanischer Kirchenführer, das den Juden gegebene Versprechen möge gehalten werden: „Wir appellieren an Sie im Namen der Menschlichkeit, des Christentums und der Gerechtigkeit, nicht zuzulassen, daß das Land Christi beherrscht werde von dem Volk, das ihn gekreuzigt hat.[9] Dieser Haltung entspricht das Manifest des obersten mohammedanischen Rates an das Volk von Palästina vom 4. Januar 1938, in dem Schutz der heiligen Orte und Garantie aller gesetzmäßigen Rechte für die religiösen Minderheiten zugesichert wird.

Im Gegensatz dazu stehen Nachrichten über schwere Bedrängungen der christlichen Gemeinden und Dörfer; ob darin System liegt, oder ob es mehr Ausschreitungen unkontrollierbarer Banden sind, vermag wohl niemand zu sagen.[10]

Gegenüber diesen großen Fragen sind die inneren Schwierigkeiten und Auseinandersetzungen in der griechisch-orthodoxen Kirche Palästinas in den Hintergrund getreten.[11]

Der neugewählte Patriarch von Jerusalem, Timotheos Themelis, ist immer

---

[8] S. Kyrios 1938, Heft 3, S. 221 f. — Die Türken haben 22 Sitze in der Nationalversammlung unter 40 (9 Alauiten, 5 Armenier, 2 Araber, 2 Griechisch-Orthodoxe).

[9] The Times 28. Okt. 1938.

[10] „Im Lande Jesu", das Blatt des Syrischen Waisenhauses, 1938, S. 147 ff., gibt einen erschütternden Bericht über die Not der christlichen Gemeinden auf dem Lande, die sich auflösen; Armut und Kinderelend seien die Folgen. — Auf die durch die allgemeine Not veranlaßte starke Einschränkung der Arbeit dieser Anstalt soll nur hingewiesen werden; gerade auch vom ökumenischen Standpunkt aus ist das sehr zu bedauern; das syrische Waisenhaus hat ganz in der Stille viel für die Stärkung des orientalischen Christentums getan.

[11] Das gilt auch für Syrien. Der Streit in der orthodoxen Kirche ist immer noch nicht geschlichtet, der Chef der Unabhängigen Kirche, Epiphanios, hat sich dem Stuhl von Damaskus bis jetzt nicht unterworfen. Der Streit geht um die klare Abgrenzung der Rechte des Patriarchen, der Bischöfe und der Laien, die von Damaskus verweigert werde. S. Kyrios 1936, S. 277.

noch nicht bestätigt worden.[12] Seine Wahl bedeutete in den Augen der Araber einen Sieg der englisch-griechischen Politik und wird bis heute nicht anerkannt. Der politische Kampf gegen England wirkt sich auch auf diesem innerkirchlichen Gebiet aus: die Forderungen der arabischen Gläubigen der Kirche werden immer drängender.

Von Wichtigkeit ist der neue Entwurf über Ordnung und Verwaltung des griechisch-orthodoxen Patriarchats.[13] Er bedeutet eine weitere Verstärkung der Mitwirkung des Laienelements in Leitung und Verwaltung der Kirche, wie es schon früher der Bericht der Bertram-Young-Kommission im Jahr 1925 vorgeschlagen hatte. Im einzelnen sind die folgenden Bestimmungen zu erwähnen: Im gemischten Rat, dessen Befugnisse über rein verwaltungsmäßige und finanzielle Angelegenheiten hinausgehen, sind die Laien in der Majorität (der Patriarch, der allerdings im Falle der Stimmengleichheit noch eine Stimme hat, sieben von der heiligen Synode ernannte geistliche und zehn von den Laien gewählte weltliche Mitglieder); außerdem werden in der Provinz sechs lokale Räte errichtet, deren jeder das Recht zur Ausübung der dem zentralen gemischten Rat zustehenden Befugnisse hat; Wähler und Gewählte müssen palästinensische oder transjordanische Staatsangehörige sein; Gesetze und Verordnungen können nur mit Genehmigung des Hohen Kommissars erlassen werden, auch in rein geistlichen, etwa die Bruderschaft vom Heiligen Grab oder die Geistlichkeit betreffenden Angelegenheiten; dieser hat auch das Recht, die Vorliste der Kandidaten für den Patriarchenstuhl zu prüfen. In den allgemeinen Kongreß, der die Vorliste und später die Liste der drei Kandidaten für die heilige Synode aufstellt, ordnet jeder lokale Rat einen verheirateten Priester ab; auch jeder von ihnen kann einen Kandidaten auf die erste Liste setzen. Patriarch kann nur werden, wer palästinensischer Staatsbürger ist; damit sind die hohen Geistlichen griechischer Nationalität ausgeschlossen. Auch müssen die Metropoliten Arabisch können. Nach der Ansicht englischer Kreise sind damit alle Forderungen der arabischen Bevölkerung erfüllt, so daß der Bestätigung des neuen Patriarchen nichts mehr im Wege stehen würde. Andrer Meinung ist das griechisch-orthodoxe Exekutivkomitee: es verlangt für den gemischten Rat eine Zweidrittelmehrheit der Laien. Die Streitfragen seien nicht gelöst, noch einmal habe die griechische Geistlichkeit und die heilige Synode gesiegt.[14]

Wie tief der Riß ist, der durch die griechisch-orthodoxe Kirche in Palästina geht, zeigte ein kleiner Anlaß: eine Sendung des Radio Jerusalem aus der Geburtskirche in Bethlehem aus Anlaß des griechischen Weihnachtsfestes im Januar 1938 gab die ganze Feier in griechischer, das Evangelium in englischer und griechischer Sprache. Man sah darin eine Beleidigung der zahlreichsten christlichen Gemeinde des Landes und eine freundschaftliche Geste des Patriarchates gegen England.[15]

---

[12] Nach Echos d'Orient: „un partisan convaincu de l'entente sinon de l'alliance avec les anglicans" (XXXV, S. 363), wie der neue Patriarch von Alexandrien: „partisan convaincu du rapprochement des orthodoxes avec les anglicans et autres dissidents" (a. a. O., S. 352).

[13] Auszug Oriente Moderno 1938, S. 442 ff.

[14] Zur Entwicklung der ganzen Frage s. *R. Janin*, Les Eglises orientales et les rites orientaux, S. 184 ff. — In dieser fortschreitenden Verstärkung des Einflusses der Laien, eine Entwicklung, die sich auch im Patriarchat Alexandrien unter Druck der ägyptischen Regierung vollzieht, sehen die einen (so *Janin*, a. a. O., S. 117) protestantische Einflüsse zur Entleerung der geistlichen Gewalt, die anderen (so etwa *F. Heiler*, Urkirche und Ostkirche 1937, S. 181 f.) einen altchristlichen Zug: „Das geistliche Amt bedeutet keine geistliche Autokratie, sondern steht in lebensvoller Einheit mit dem ihm untergeordneten Klerus und dem ganzen Volke."

[15] Oriente Moderno 1938, S. 83.

4. Der interparlamentarische arabische und mohammedanische Kongreß für Palästina in Kairo (7.—11. Oktober 1938). Diese mit Rücksicht auf die Lage in Palästina einberufene Versammlung hat über den unmittelbaren, rein politischen Anlaß hinaus die Spannungen deutlich gezeigt, unter denen die Völker des Vorderen Orients stehen. Christliche Araber waren maßgebend beteiligt, so als Führer der syrischen Abordnung der Präsident der syrischen Kammer, Faris el-Khuri Bey, ein bewußter Protestant (auch im Exekutivkomitee und Fortsetzungsausschuß des Kongresses) und als Führer der libanesischen Delegation ein Maronit. Aber bei der Eröffnungsfeier wurden Verse aus dem Koran rezitiert, wogegen die arabische katholische Zeitung von Beirut protestierte; auch die Teilnahme indischer und anderer Mohammedaner an einem arabischen Kongreß sei nicht statthaft. „Wir glauben, daß dieser Kongreß ein einziges beklagenswertes Ergebnis haben wird, nämlich wieder einmal zu beweisen, daß Arabismus Islamismus bedeutet. Und die Führer der syrischen und libanesischen Delegation waren beide Christen!“[16]

Über die Minderheitenfrage, speziell in Palästina, haben sich mohammedanische und christliche Redner dahin geäußert, daß die üblichen Rechte garantiert werden sollten. Dabei ist nicht ohne Bedeutung, wie es der Mohammedaner ausdrückt: die Rechte der Minderheiten, wie sie in mohammedanischen Ländern vorliegen; der Christ aber spricht von den politischen, bürgerlichen und religiösen Rechten entsprechend den neueren internationalen Verträgen.[17] Das scheint doch ein nicht unwichtiger Unterschied zu sein: der Mohammedaner meint sicher viel weniger als der Christ, wenn dieser auch, wie der Hinweis auf die internationalen Verträge zeigt, nicht an die alte Form der Millets denken möchte.

Eines ist deutlich: man bemüht sich allenthalben, der arabischen Sache, weiter gesehen der arabischen Einheit, das Hindernis der Religion aus dem Wege zu räumen, das vor dem Kriege noch als unüberwindlich galt.[18] Gewiß gibt es auch solche, gerade unter den Christen, welche die Idee der arabischen Einheit aus allerlei Gründen für eine Utopie halten,[19] andere sehen in ihr eine politische, kulturelle und wirtschaftliche Notwendigkeit. Für sie ist die Grundlage nicht eine gemeinsame Religion, sondern das große kulturelle Erbe; dabei bleibt dann allerdings etwa das eigentliche Arabien außerhalb, nur im Hintergrund als wertvoller Bundesgenosse, als Zuflucht und Trost, als ein Reservoir der Kraft.[20] Dann ist der arabische Nationalismus eine Einheit ohne Unterschiede, ohne Minderheiten.

Zu dieser Frage der arabischen Einheit äußerte sich auch der Rektor der El-Azhar-Universität in Kairo, Scheikh Maraghi: er habe keinen Glauben an diese Pläne und begünstige die Einheit nicht. Auf enttäuschte Anfragen mohammedanischer Kreise antwortete er: „Die Frage der arabischen Einheit hat mit den islamischen Angelegenheiten nichts zu tun; man soll die beiden nicht vermischen. Der Islam, dem Geiste der Rassen entgegengesetzt, macht keinen Unterschied zwischen Arabern und Nichtarabern, weil er ausgeht vom Begriff der islami-

---

[16] Oriente Moderno 1938, S. 603, aus al-Bashir 13. Oktober 1938. — Die übrigen Einzelheiten sind einer aufschlußreichen Übersicht über den ganzen Kongreß in Oriente Moderno 1938, S. 587 ff., entnommen.

[17] Der Führer der irakischen Abordnung — der syrische Delegierte.

[18] Emir Arslan in einer Rede über die Geschichte der arabischen Bewegung: sie habe erst keine Erfolge gehabt, weil das religiöse Gefühl noch das Übergewicht über das nationale hatte. Während des Krieges aber habe man als Hauptstadt für ein großarabisches Reich schon nicht an Mekka, sondern an Damaskus gedacht, „um dem arabischen Reich kein religiöses islamisches Gesicht zu geben und den christlichen Arabern die Mitwirkung zu ermöglichen“. Oriente Moderno 1938, S. 401.

[19] Oriente Moderno 1938, S. 406.

[20] Oriente Moderno 1938, S. 403: der Syrer Edmond Rabbath.

schen Gemeinschaft, die keine Rassenunterschiede kennt. Die Ulamas und die Mohammedaner im allgemeinen sollen die islamische Einheit verwirklichen und sich nicht mit der arabischen Einheit beschäftigen."[21]

In Ägypten scheinen sich inzwischen, nicht ohne Mitwirkung der Kreise um die El-Azhar-Universität, andere Entwicklungen anzubahnen, die für die Stellung der dortigen Christen und der Christen im Vorderen Orient überhaupt nicht ohne tiefe Bedeutung sein werden. Zwar erklärte der Ministerpräsident Mahmud Pascha dem koptischen Patriarchen im März 1938, in Ägypten gäbe es keine mohammedanisch-koptische Frage; da seien alle Brüder, verbunden durch das Band des Vaterlandes, und die Regierung werde jede andere Bewegung bekämpfen.[22] Doch stützt sich der junge König Faruk, der Fromme genannt, mehr und mehr auf den Islam, betont den islamischen Charakter des Staates und scheint einer Erneuerung des Kalifats nicht abgeneigt zu sein.[23] Und in diesem Punkt sind nach der Meinung des Scheikhs Maraghi im Islam Politik und Religion nicht zu scheiden.[24] Hier liegt auch für die Zukunft das große, bisher ungelöste spannungsreiche Problem für die Christen im Vorderen Orient.

Abgeschlossen Ende Januar 1939.

Stuttgart. *Karl Friz.*

---

[21] Oriente Moderno 1938, S. 411.

[22] Oriente Moderno 1938, S. 142.

[23] Nach Pressemeldungen hat der König am 20. Januar beim Freitagsgebet zum erstenmal die Gebete selbst gesprochen und damit schon die ersten geistlichen Funktionen übernommen — in Gegenwart des saudischen und jemenitischen Kronprinzen. Schwäb. Merkur, Stuttgart 1939/19.

[24] Oriente Moderno 1938, S. 141: „Ich wirke für die religiöse Politik und für die islamische Politik und so auf die innere und äußere Politik des Landes."

Zeitschriftenschau.

I. Geschichtliche Abteilung.

Byzanz.

G. Hofmann, S. I.: Die Konzilsarbeit in Ferrara.

(Orientalia Christiana Periodica 1937, S. 110—140 und S. 403—455.)

Aus Anlaß der Gedenkfeier des Konzils von Florenz planten die Orientalia Christiana Periodica die Veröffentlichung von sieben größeren, nach den Quellen bearbeiteten Aufsätzen über die Konzilsarbeit in Ferrara, Florenz und Rom. Die ersten beiden dieser Aufsätze liegen hier vor.

Der erste Aufsatz behandelt die Sitzungen vor, der zweite die Sitzungen nach der Ankunft der Griechen. Der Autor bedient sich einer Quellensammlung, deren einzelne Stücke — wenn auch ohne Benutzung sämtlicher Handschriften — bereits von *Giustiniani* und *Cecconi* veröffentlicht worden sind. Drei der von *Hofmann* benutzten Handschriften der Quellensammlung stammen aus dem 15. und drei weitere aus dem 17. Jahrhundert. Die Frage nach dem Verfasser der nicht mehr vorhandenen Urschrift läßt der Autor offen. Vielleicht war es der Consistorialadvokat Andreas da Santacroce. — Die Darstellungsweise des Verfassers, der den Verlauf jeder einzelnen Sitzung ganz genau nach der genannten Quellensammlung beschreibt, gestattet u. a. einen vorzüglichen Einblick in die Geschäftsordnung des Konzils und erleichtert die Festlegung der Zeitangaben. *J. W. N.*

Rußland.

E. A. Rydzevskaja: Legenda o knjaze Vladimire v Sage ob Olafe Trjuggvassone. (Die Legende über den Fürsten Vladimir in der Sage von Olaf Tryggvasson.)

(Trudy Otdela drevne-russkoj literatury. Institut russkoj literatury. Akademija Nauk SSSR. II, 1935, S. 5—20.)

Verfasser erforscht den Inhalt der Sage von Olaf Tryggvasson, den Konung von Norwegen (995—1000). Die Sage erzählt, daß Olaf in seinen Kinderjahren bei dem Konung Valdemar (d. h. Vladimir von Kiev) erzogen wurde, später infolge einer Vision Byzanz besuchte, wo er die „wahrhafte Religion“ kennenlernte. Auf der Rückreise besuchte er nochmals den Fürsten Vladimir und überzeugte ihn und seine Frau Allogia (eine Verschmelzung zweier Persönlichkeiten, der Fürstinnen Olga und Rogneda), sich zum Christentum zu bekehren. Auf Vorschlag Olafs kommt ein Bischof aus Byzanz und tauft die beiden. — Auf Grund eines sorgfältigen Vergleichs dieser Sage mit einigen anderen kommt Verfasser zur Behauptung, daß die Sage von Olaf Tryggvasson in keiner direkten Verbindung mit der Taufe Vladimirs steht, daß sich aber in dieser Sage die historischen Beziehungen zwischen Skandinavien, der Kiever Ruś und Byzanz im 10. Jahrhundert widerspiegeln. *I. S.*

I. P. Eremin: Iz istorii drevne-russkoj publicistiki 11 veka. Poslanie Feodosija Pečerskogo k knjazju Izjaslavu Jaroslaviču o latinjanach. (Zur Geschichte der altreussischen Publizistik des 11. Jahrhunderts. Das Sendschreiben des hl. Feodosij Pečerskij an den Fürsten Izjaslav Jaroslavič über die Lateiner.)

(Trudy Otdela drevne-russkoj literatury. Institut russkoj literatury. Akademija Nauk SSSR. II, 1935, S. 21—38.)

Die Frage nach dem Verfasser dieses Schreibens des hl. Feodosij war immer sehr umstritten. Nach einer Übersicht verschiedener Meinungen der russischen Historiker und Literarhistoriker (von E. sehr ausführlich behandelt), kommt Verfasser zu dem Ergebnis, daß dieses Sendschreiben von dem hl. Feodosij verfaßt ist, und zwar um 1069. Nach Ansicht *Eremins* „war das Sendschreiben ein Versuch, in sorgfältig verschleierter Form eines abstrakt-theologischen (otvlečenno-bogoslovskogo (!?)) Traktats über die Ketzereien der Lateiner ... dem Fürsten die Gefahr der politischen Beziehungen mit dem Westen zu zeigen". — Leider berücksichtigt Verfasser nicht die national-reussischen Stimmungen, die sich zu der Zeit in dem Pečerskij-Kloster schon allmählich eingenistet hatten. Ich erinnere nur, daß der „große Nikon" nach dem Pečerskij-Kloster aus Tmutarakań zurückkam und dort einflußreich wurde (vgl. dazu noch *Šachmatov*, Razyskanija, und *Priselkov*, Očerki). *I. S.*

D. A. Ajnalov: K istorii drevne-russkoj literatury. I: Epizod iz snošenij Kieva s Zapadnoj Evropoj. (Zur Geschichte der altreussischen Literatur. I. Eine Episode aus den Beziehungen zwischen Kiev und West-Europa.)

(Trudy Otdela drevne-russkoj literatury. Institut russkoj literatury. Akademija Nauk SSSR. III, 1936, S. 5—12.)

Auf Grund der Miniatur des Psalters Bischof Egberts von Trier (11. Jahrhundert) erklärt Verfasser einige Momente in den Beziehungen der Fürsten Svjatoslav, Izjaslav und Jaropolk, des Sohnes Izjaslavs, mit Rom, die aber keine große praktische oder religiöse Bedeutung für das damalige Rußland bekommen haben. *I. S.*

E. Behr-Sigel: Nil Sorskij et Joseph de Volokolamsk.

(Irénikon XIV (1937), H. 4/5, S. 360—377.)

Wirkung und Erfolg sind nicht gleichbedeutend. Das zeigt *E. Behr-Sigel* an diesen beiden heiligen Mönchen. Im Kampf unterliegt Nil Sorskij, und doch ist Josif heute fast vergessen, während Nils geistliche Bedeutung dauernd im Zunehmen ist. Die Verfasserin arbeitet den Charakter ihrer Frömmigkeit heraus: Nil ist der intellektuelle Heilige, der zugleich das feine Gefühl für das richtige Maß im geistlichen Leben hat. Diese Züge ergeben sich aus seiner für die Schüler aufgestellten Regel und seinen in den Sendschreiben der Bruderschaft erteilten Ratschlägen. Demgegenüber ist der entscheidende Zug bei Josif die Furcht vor dem letzten Gericht. Seine Mönchregel bestimmt zunächst die äußere Seite des Lebens und geht von außen nach innen. Die Haltung ist rauh und streng aus Verantwortlichkeit. Askese und soziale Pflicht gelten ihm mehr als die von Nil be-

tonte Liebe. Josif verlangt Unterordnung der Individualität unter das allgemeine Gesetz. Seine Unduldsamkeit, die bis zur Grausamkeit ging, ließ es daher zum Bruch zwischen den beiden Richtungen kommen. In ihrer Typologie des Heiligen ist die Verfasserin weitgehend von *G. T. Fedotov* abhängig. *St.*

Mirko Jovanović: Kako je Srbin branio pravoslavlje usred pravoslavne i carske Moskve.

(Chrišćansko Delo 1938, H. 2, S. 135—138.)

In einer kurzen Notiz bringt Verfasser die Tätigkeit einiger Serben im Rußland des 18. Jahrhunderts in Erinnerung, wie Efrem Janković, Metropolit von Suzdal' (1708—1712) und Petr Smelić, Erzbischof von Bělgorod (1726—1742); letzterem widmet Verfasser seine besondere Aufmerksamkeit. *I. S.*

Richard Kammel: August Hermann Franckes Tätigkeit für die Diaspora des Ostens.

(Die evangelische Diaspora, XX, 1938, H. 5, S. 312—351.)

Bei der diesjährigen Tagung der Gustav-Adolf-Stiftung in Halle hielt Verfasser den hier in erweiterter Fassung vorliegenden Vortrag.

Kammel geht von der Tatsache aus, daß auf protestantischem Boden seit der Reformationszeit niemand in dem Maße wie Francke die praktischen Nöte der Zeit erkannte und sie sogleich zu beheben versuchte. Seine Bestrebungen gingen weit über die Landesgrenzen hinaus. Die Anregungen zur Diaspora- und Missionsarbeit erhielt er nicht erst von Leibniz, sondern sie wuchsen ihm von selbst aus der Sache heraus zu. Der Verfasser, der die bisherige Forschung auf diesem Gebiet genau verfolgt hat, faßt kurz die Ergebnisse der verschiedenen Veröffentlichungen über die Arbeit des Pietismus in Rußland zusammen, um dann auf die besondere Aufgabe einzugehen, die er sich gestellt hat: auf Grund des Francke-Nachlasses die Tätigkeit des halleschen Pietismus in den übrigen ost- und in den südosteuropäischen Ländern darzustellen.

Indem *Kammel* die Beziehungen Franckes zu einzelnen Personen und Gemeinden in Polen und in den österreichischen Landen untersucht, weiß er zugleich nachdrücklich herauszuarbeiten, wie planmäßig Francke diese Verbindungen nach bestimmten Grundsätzen gestaltete. Nur in den seltensten Fällen unterstützte er die auslandsdeutschen Prediger und Gemeinden mit Geldbeträgen, häufiger dagegen mit Büchern und Sachspenden. Die halleschen Bibeldrucke und Übersetzungen, von denen *Kammel* über *Čiževskyj* hinaus viel Beachtenswertes zu berichten weiß, haben dem Pietismus weithin die Wege geebnet. Aber auch die ausländischen Studenten, die aus den südosteuropäischen Ländern kamen und durch Leben und Unterricht in Halle tiefe Anregungen empfingen, haben dort später, wie durch viele Beispiele nachgewiesen wird, im pietistischen Geiste gewirkt. Ihre Briefe nach Halle zeigen, in welchem Maße sie sich nach halleschem Muster richteten und sich als Franckes Nachfolger bekannten. Da er die Menge der eingehenden Briefe und Berichte von seinen Sendboten persönlich nicht mehr beantworten konnte und den Zusammenhang mit ihnen doch wahren wollte, begründete Francke die Hallesche Korrespondenz, in der er auf die verschiedenartigen pädagogischen, theologischen und persönlichen Fragen seiner Schüler eingeht und zugleich für kirchliche Praxis und wirtschaftliche Lage seinen Rat erteilt. Auch seine großen Auslandsbeziehungen nützte Francke zugunsten der pietistischen Prediger und Gemeinden aus. In diesem Zusammenhang geht der Verfasser auf Franckes Bemühungen um die griechisch-orthodoxe Kirche ein und erörtert abschließend die Frage seiner „Erfolge".

Insbesondere durch wörtliche Wiedergabe zahlreicher Briefe an Francke wird der bleibende Wert dieser Arbeit noch unterstrichen. *St.*

N. Zernov: Anglijskij bogoslov v Rossii Imperatora Nikolaja Pervago. Vil'am Palmer i Aleksej Stepanovič Chomjakov. (Ein englischer Theologe in Rußland zur Zeit Kaiser Nikolaus I. William Palmer und Aleksej Stepanovič Chomjakov.)

(Put', Nr. 57, 1938, S. 58—83.)

Die gegenwärtige Lage der Orthodoxen Kirche macht das Problem des inneren Verhältnisses zum westlichen Christentum besonders aktuell. Dabei stellt sich heraus, daß das kirchliche Bewußtsein hierin uneinheitlich und unentschlossen ist, was aus dem Fehlen einer allgemein anerkannten Definition der Kirche und ihrer Grenzen resultiert. Beispielhaft sind in dieser Beziehung die erfolglosen Bemühungen des angesehenen anglikanischen Theologen William Palmer in den 40er Jahren, eine liturgische und sakramentale Einigung zwischen der Orthodoxen und Anglikanischen Kirche herzustellen. Palmer ging von der richtigen Auffassung aus, daß beide Kirchen das Gut des Altchristentums am reinsten bewahrt haben. Die Oxford-Bewegung zu Anfang des 19. Jahrhunderts weckte das ökumenische Bewußtsein der Anglikanischen Kirche, ohne jedoch bei den anderen christlichen Konfessionen auf Gegenliebe zu stoßen. Palmer unternahm den Versuch, bei der Orthodoxen Kirche anzuklopfen. In zahlreichen Unterredungen mit den Vertretern der russischen Hierarchie stieß er jedoch auf eine Unentschlossenheit und ein tiefes Unverständnis für seine Bemühungen. Es wurde ihm vorgehalten, daß der ganze Westen häretisch sei und daß diese Häresie allein in dem Zusatz „filioque" liege. Andererseits weigerten sich jedoch die russischen Hierarchen, den Westen zu missionieren. Dieses Fehlen des ökumenischen Bewußtseins und der christlichen Liebe zum westlichen Christentum verletzten Palmer tief. In einem über zehn Jahre dauernden Briefwechsel mit Chomjakov versuchte er die Wurzel dieser Einstellung bloßzulegen. Aber auch Chomjakov blieb, bei aller Schärfe seiner Spekulationen, in dem verhängnisvollen Zwiespalt befangen, in dem sich auch die offizielle orthodoxe Hierarchie befand. In dem grundlegenden Problem der Einheit der Kirche versagte die damalige Orthodoxie. Um so wesentlicher ist die Stellung dieser Frage in der Gegenwart. *I. S.*

Polen.

Wiktoria Posadzówna: W sprawie fundatora i fundacji klasztoru norbertanek w Strzelnie. (Über den Gründer und die Gründung des Prämonstratenserinnenklosters in Strzelno.)

(Roczniki Historyczne, 1937, S. 25—37.)

Da die Gründungsurkunde des Klosters Strzelno nicht erhalten ist, bestehen über die Persönlichkeit des Gründers und das Jahr der Gründung verschiedene Ansichten. Einige halten nach Długosz und der Großpolnischen Chronik den Peter Wlast für den Gründer, andere nehmen auf Grund der Urkunde von 1216 betr. die Weihe der Kirche in Strzelno an, daß Peter Wszeborowicz, Woiwode von Kujawien und Kastellan von Kruschwitz, das Kloster gegründet hat. Nach Meinung der Verfasserin ist das Kloster um 1133 von Peter Wszeborowicz, dem

Alten, gegründet worden. Sein Sohn Kristin hat das Patronat geerbt und 1216 die Kirche von neuem errichtet. *J. W. N.*

B. Waczyński S. J.: Codex autographus Maximi Smotrycki.

(Orientalia Christiana Periodica, 1937, S. 665—669.)

Die in Frage stehende Handschrift ist ein lateinisch geschriebener, polemischer Traktat des Meletius Smotrycki gegen die Römisch-Katholische Kirche aus dem Jahre 1609, der bereits 1906 von C. *Studyńkyj* (in Pam. Ukrajinśko-Russkoj Movy i Literatury, Lemberg 1906, Bd. V, S. 250—302) veröffentlicht worden ist. Damals befand sich die Handschrift in der Kaiserlichen Bibilothek zu St. Petersburg. Auf Grund des Vertrages von Riga wurde sie an Polen ausgeliefert und befindet sich seitdem in der Bibljoteka Narodowa in Warschau. Hier hat der Verfasser die Schrift mit der Photographie eines eigenhändigen Briefes Smotryckis aus dem Archiv der Propaganda verglichen und festgestellt, daß der Traktat von Smotryckis eigener Hand herrührt. Durch die Beigabe ausführlicher Schriftproben aus beiden Stücken ermöglicht er dem Leser die Nachprüfung seiner Beweisgründe. *J. W. N.*

Mieczysław Żywczyński: Początek rządów Ludwika Łętowskiego w Diecezji Krakowskiej. (Der Beginn der Amtsführung Ludwig Łętowskis in der Diözese Krakau.)

(Przegląd Historyczny, Bd. 34, 1937, S. 134—144.)

Der Verfasser charakterisiert die Persönlichkeit Łętowskis und seine Stellung zur russischen Regierung und zum Vatikan in den Jahren 1841 und 1842, den ersten beiden Jahren, in denen er Administrator der Diözese Krakau war.

J. W. N.

Baltikum.

Hans Peter Kügler: Die St. Petri-Kirche zu Riga.

(Baltische Monatshefte, H. 4, 1938, S. 193—202.)

Mit der Baugeschichte dieser Kirche weiß der Verfasser in eindrücklicher Weise die Geschichte der Gesamtkirche Rigas zu verbinden. Die Kirche, die 1209 zuerst genannt wird, stand gegen Ende des 13. Jahrhunderts fertig da, voraussichtlich als dreischiffige Hallenkirche. Im 15. Jahrhundert, als ein neues Raumgefühl sich durchsetzte, beginnt der Umbau des Chores. Weitgehende Pläne mußten nach 1410 aufgegeben werden: das Langhaus wurde nur dem hohen Chor angeglichen. In dieser Gestalt blieb die Petrikirche bestehen. Der Turm, der 1491 vollendet wurde, ist des öfteren ein Raub der Flammen geworden. Peter d. Gr. sorgte dafür, daß dieser höchste Holzturm Europas in seiner alten Gestalt wieder aufgeführt wurde.

Anschließend berichtet der Verfasser über die Innenausstattung der Kirche: Altäre, Leuchter usw. Von Dürer, der 1521 in Riga weilte, sind darüber drei Skizzen erhalten. Die Petrikirche ist der Hauptort der Ereignisse, die zur Reformation der Stadt führten: hier wurden die entscheidenden Disputationen durchgeführt, hier kam es zum Bildersturm. Hier wurde die „Parabel vom verlorenen Sohn“ aufgeführt. Erst nach vielen Jahren konnte die Kirche wieder ausgeschmückt werden. *St.*

Martin Konrad: Madonnen im spätmittelalterlichen Riga.

(Baltische Monatshefte, H. 4, 1938, S. 202—215.)

Während Riga infolge der Bilderstürme von 1524 aus dem Mittelalter keine Bilder überliefert hat, ist die Plastik durch vereinzelte bedeutsame Stücke vertreten. Verfasser berichtet über die stehenden Madonnen von der St. Marien-Gilde, die an flandrische Madonnen erinnern, über ein Relief des Todes der Maria und die gekrönte Maria, die sogenannte „Docke". Die beiden Madonnen vom Schloß in Riga und von der Marien-Gilde haben ursprünglich wohl einem Altar angehört. Diese Plastiken stellen künstlerische Leistungen dar, die in der Madonna vom Schwarzhäupterhaus und in der Goldinger Madonna ihre Weiterentwicklung finden. *St.*

Friedrich Koch: Die Anfänge des baltisch-deutschen Zeitungswesens.

(Baltische Monatshefte, H. 2, 1938, S. 67—81.)

Seinen Bericht beginnt Verfasser mit den ersten Nachrichtenblättern, die gegen Ende des 17. Jahrhunderts in Riga, Reval und Narwa schon in regelmäßigen Abständen herausgegeben wurden. Die erste Zeitung wurde in Riga begründet, als die Schweden die Königsberger Zeitung verboten; diese bestand bis 1710. Nach dem Nordischen Krieg sind die baltischen Lande so entkräftet, daß von 1710—1761 keine einzige Zeitung und Zeitschrift im Lande erscheint. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts blüht der vom Rat herausgegebene „Rigasche Anzeiger" auf, der später sogar gelehrte Abhandlungen brachte. Ähnlich stand die 1778 begründete „Rigasche politische Zeitung", die neben politischen Nachrichten auch schöngeistige Beiträge aufnahm. Die „Mitausche Zeitung", die sich eine Zeitlang „Allgemeine deutsche Zeitung für Rußland" nannte, trat die Führung sehr bald an die „Rigasche Zeitung" ab. Ebenso entwickelte sich das Zeitungswesen in Reval und Dorpat. Der Verfasser geht auch auf das „Ostseeprovinzenblatt" des Generalsuperintendenten Sonntag ein, das später von G. Merkel übernommen, aber dann von Bunges „Inland" überholt wurde. Um die Mitte des Jahrhunderts, vor dem Aufkommen der politischen Presse, gibt es im Lande zehn größere Zeitungen und daneben zahlreiche Lokalblätter. *St.*

Jürgen von Hehn: Die Anfänge des lettischen Zeitungswesens.

(Baltische Monatshefte, H. 2, 1938, S. 82—92.)

Jürgen von Hehn zeichnet in diesem Beitrag die Entstehungsgeschichte der lettischen Zeitung. Das erste Blatt in lettischer Sprache wird 1822 von Pastor Watson begründet und zählt alle bekannteren Prediger Kurlands zu seinen Mitarbeitern. Die „Lettischen Nachrichten" wurden mit belehrenden Beiträgen gefüllt. Die Leserzahl war gering und stieg nur langsam. Ein anderes Blatt, „Freund des lettischen Volkes", war von geringer Dauer. Die „Lettischen Nachrichten", für die sich die „Lettische literärische Gesellschaft" einsetzte, blieben auch später Organ der Geistlichkeit und hielten sich von der Politik fern. Die junglettische Bewegung stellte dagegen die „Petersburger Nachrichten", die eine scharfe Sprache führten und die Wirkung im Volke nicht verfehlten. Die baltische Verwaltung erwirkte ihr Verbot, und als die Zeitung 1864 wieder erschien, war ihr Einfluß schon dahin. Inzwischen bewahrten die „Lettischen Nachrichten"

ihren erbaulich-kirchlichen Ton. Eine große politische Zeitung kam erst 1869 mit dem „Baltischen Boten" auf, der in Riga vom Lettischen Verein herausgegeben wurde, und anderen Blättern, die ihr Ziel in der Stärkung des lettischen Nationalgefühls sahen. In diesem Kampf verloren die „Lettischen Nachrichten" immer mehr an Boden, bis sie 1915 eingingen. *St.*

Balkan.

S. Radojčić: Gračanica. (Die Kirche von Gracanica.)

(Chriščansko Delo, 1938, H. 1, S. 24—33.)

Die Kirche von Gračanica bei Kosovo in Jugoslavien, die in dem ersten Viertel des 14. Jahrhunderts, etwa 1314/15, gebaut wurde, gehört zu den interessantesten Denkmälern der altserbischen Baukunst und Kirchenmalerei. — Verfasser gibt uns eine Beschreibung der Fresken dieser Kirche. Es kommen besonders folgende in Betracht: „Jesus in Emmaus" auf der Südseite, „Die hl. Dreieinigkeit" im Altarraum, „Die Epiphanie", „Das jüngste Gericht". Interessant sind auch 24 Kompositionen, die den Akathistos der Mutter Gottes illustrieren, — ein Gebiet der ostkirchlichen Malerei, dessen Studium, unserer Meinung nach, sehr fruchtbar für das Verständnis der liturgischen Ikonographie werden kann. Die Fresken zu den Apokryphen über die Mutter Gottes sind auch ein wertvolles Material für die Volksreligiosität. Einige Fresken sind den serbischen Heiligen, wie dem hl. Simeon, Sabbas und Arsenij, gewidmet. Die Kirche von Gračanica hat mehrmals Zerstörungen erlebt (zur Zeit der Türkeninvasion Ende des 14. Jahrhunderts) und die obenerwähnten Fresken stammen hauptsächlich aus der Mitte des 16. Jahrhunderts. *I. S.*

K. St. Draganović: Massenübertritte von Katholiken zur Orthodoxie im kroatischen Sprachgebiet zur Zeit der Türkenherrschaft.

(Orientalia Christiana Periodica, 1937, S. 181—232.)

Die Arbeit, die im wesentlichen Vorgänge des 17. Jahrhunderts darstellt, ist mit einer deutlichen Spitze gegen Jovan Cvijić und seine Schüler geschrieben. Diese Forscher sind nämlich in den 30 Bänden der Naselja i poreklo stanovništva (Ansiedlung und Abstammung der Bevölkerung) unter Anwendung der ethnologischen Methode zu der Ansicht gekommen, daß es im kroatischen Sprachgebiet unter der Türkenherrschaft vielfach Massenübertritte von der Orthodoxie zum Katholizismus gegeben habe. Diese These ist nicht ganz ohne aktuelle Bedeutung, da von serbischer Seite die orthodoxe Propaganda unter den katholischen Kroaten und der Bau zahlreicher orthodoxer Kirchen im rein katholischen Gebiet unter dem Gesichtspunkt einer konfessionellen Wiedergutmachung gerechtfertigt wird. (Nova Revija, 1934, S. 246 ff.)

Unter Bezugnahme auf Akten aus dem Archiv der Propaganda führt der Autor aus, daß das montenegrinische Küstenland bis zum 17. Jahrhundert vorwiegend katholisch gewesen und die Bevölkerung erst damals wegen des Mangels an katholischen Priestern zur Orthodoxie übergegangen sei. Die Verhältnisse in Mittelmontenegro lägen ähnlich. Dort seien noch zu Beginn des 17. Jahrhunderts die Bjelopavliči, die Bratonožiči und die Piperi vollständig, die Kuči zur Hälfte katholisch gewesen. Bis zur Mitte des Jahrhunderts seien aber alle diese Stämme — gleichfalls aus Mangel an Priestern — orthodox geworden. Im Jahre 1671 habe es in Montenegro nur noch in der Gegend von Bar Katholiken gegeben.

Das Bistum Trebinje sei deshalb dem Katholizismus verloren gegangen, weil

die Bischöfe nach der Eroberung der Herzegowina durch die Türken sich fast immer in Ragusa aufgehalten hätten und trotz der Ermahnungen des Hl. Stuhls ihrer Residenzpflicht nicht nachgekommen seien. Da der Bevölkerung zudem keine katholischen Priester zur Verfügung gestanden hätten, habe sie die Sakramente aus den Händen orthodoxer Geistlicher entgegengenommen und sei so unmerklich orthodox geworden. Die Massenübertritte in diesem Gebiet hätten in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts stattgefunden und sich bis zum zweiten Dezennium des 17. Jahrhunderts hingezogen. Die letzten kleinen Dörfer seien im 18. Jahrhundert orthodox geworden. —

Auch *Draganović* bedient sich, den Verhältnissen entsprechend, ethnologischer Argumente, die er vorwiegend aus den Arbeiten serbischer Forscher über die Abstammung der Bevölkerung schöpft: Einige serbische Sippen mit zahlreichen Familien tragen Namen, die zweifellos aus dem Deutschen stammen. Dadurch ist erwiesen, daß sie früher katholischen Bekenntnisses waren. Diese Namen (Grubor, Šuman, Kecman, Karan, letzterer von Karren) kommen in Nordwestbosnien um die Bergwerkssiedlungen vor, so daß man sicher nicht mit der Annahme fehlgeht, es handle sich um die Nachkommen der im 14. Jahrhundert eingewanderten sächsischen Bergleute.

Ferner weisen die Familiennamen, die von Heiligen abgeleitet sind, deren Kult im serbisch-orthodoxen Volk niemals heimisch geworden ist (Hieronimus, Martin, Laurentius, Margarita) und die von križ anstatt von krst abgeleiteten Namen einwandfrei auf katholischen Ursprung. Besonders bemerkenswert sind die Darlegungen des Verfassers über die Auswahl des Slava-Patrons im Zusammenhang mit dem Konfessionswechsel (S. 222—224).

Als Anhang werden eine Reihe von Zeugnissen für den Übertritt von Katholiken zur Orthodoxie aus anderen Gegenden, nämlich aus Süddalmatien, Bosnien, Syrmien, Ungarn und Bulgarien angeführt, auf die *Draganović* bei seinen Nachforschungen gelegentlich gestoßen ist. *J. W. N.*

K. St. Draganović: Über die Gründe der Massenübertritte von Katholiken zur Orthodoxie im kroatischen Sprachgebiet.

(Orientalia Christiana Periodica, 1937, S. 550—599.)

Der Aufsatz setzt den vorstehend angezeigten fort. *Draganović* sieht die Gründe für die Verluste der katholischen Kirche in der überlegenen rechtlichen Stellung der orthodoxen gegenüber der katholischen Kirche, in den Verfolgungen des Katholizismus durch die Orthodoxie, im Seelsorgermangel der Katholiken, in den inneren Verhältnissen ihres Klerus und in der Einführung des Gregorianischen Kalenders. —

Die Vorzugsstellung der Orthodoxie, die eigentlich dem islamischen Recht widersprach — zusammen mit den Juden gehörten nämlich die christlichen Konfessionen zu den „Völkern der hl. Bücher", die untereinander gleich waren — bestand in einer weitgehenden Autonomie unter der Führung des Patriarchen. Der Patriarch hatte den Rang eines türkischen Veziers. Er übte nicht nur die Zivil-, sondern auch die Strafgerichtsbarkeit über seine Gläubigen aus. Zur Vollstreckung seiner Urteile bediente er sich des brachium saeculare der Türken. Der Preis für diese Rechte, die in geringem Maße auch die orthodoxen Bischöfe genossen, war eine Demütigung: Der Patriarch nahm die Investitur aus den Händen des Sultans entgegen. — Neben dem Patriarchat von Konstantinopel erfreute sich auch das serbische Patriarchat von Peć, das der Großvezier Mehmed Sokolović im Jahre 1557 wieder erneuert hatte, eines großen Ansehens.

Die katholische Kirche hatte dagegen keinerlei Autonomie. Sie war zwar

rechtlich anerkannt, genoß aber nur eine Art passiver Toleranz. Vertreten wurde sie gewöhnlich nicht durch ihre Bischöfe, sondern durch die Vorsteher der religiösen Genossenschaften, die Provinziale und Guardiane. Der Grund für diese mindere Rechtsstellung war einmal, daß die katholische Kirche keine Einmischung des osmanischen Staates in ihre inneren Verhältnisse zuließ und zum andern die Tatsache, daß ihr Oberhaupt, der Papst, der unversöhnlichste Gegner der Osmanen war. — Seit dem Ende des 16. Jahrhunderts verschlechterte sich freilich die Lage der Orthodoxen andauernd, so daß es ihnen am Ende des 18. Jahrhunderts auch nicht besser ging als den Katholiken.

Die orthodoxe Hierarchie hat nicht gezögert, ihren Vorteil vor dem Katholizismus zu dessen Ungunsten auszunützen. Aus dem sehr umfangreichen Material darüber, das bisher noch nicht systematisch bearbeitet worden ist, gibt der Verfasser eine Anzahl Nachrichten bezüglich der Verhältnisse in Bosnien im 17. Jahrhundert. Insbesondere spricht er über Art und Höhe der Religionssteuer, die die orthodoxen Bischöfe mit Hilfe der Staatsgewalt von den Katholiken erhoben. Er sieht in den Bedrückungen ein System, das auf die Trennung der Katholiken von Rom hinzielte. Steuerdruck, Unterwerfung unter die orthodoxe Jurisdiktion und schließlich Aufdrängung des byzantinisch-slavischen Ritus sollten die Stationen auf diesem Wege sein. Diese Bedrückungen geschehen gleichzeitig mit den Unionsbestrebungen einer ganzen Reihe orthodoxer Kirchenfürsten und Klöster. Im Zusammenhang mit ihnen sind Zweifel an der Ehrlichkeit der Unionswünsche mancher serbischer Bischöfe und Mönche nicht von der Hand zu weisen. Der Verfasser regt eine Untersuchung darüber an, die zum besseren Verständnis der Unionsfrage bei den Serben im 17. und 18. Jahrhundert beitragen würde. — Es folgen Ausführungen über den Mangel an Priestern und die dadurch bedingte communio in sacris, über die orthodoxen Klostergründungen, die das Schisma mächtig förderten, über den Bildungsgrad der Geistlichen beider Konfessionen und schließlich über die inneren Verhältnisse des katholischen Klerus, die ein gut Teil Schuld an den Verlusten tragen, die die Kirche erfuhr. Hier behandelt der Verfasser z. T. ausführlich, z. T. andeutungsweise die Streitigkeiten der Bischöfe über die Abgrenzung ihrer Jurisdiktionsbezirke, ihre Kämpfe mit der Franziskanerprovinz der Bosna Argentina, die Verletzung ihrer Residenzpflicht und die Seltenheit ihrer Visitationsreisen. Alle diese Mißstände haben schwere Folgen nach sich gezogen.

Eine mündliche Überlieferung — besonders im nordwestlichen Bosnien — bringt die Übertritte zur Orthodoxie mit der Einführung des neuen Kalenders, gegen den sich das konservative Volk gesträubt habe, in Verbindung. Schriftlich ist darüber nichts erhalten geblieben, der Verfasser hält jedoch die Überlieferung für wahrscheinlich. Im Schlußkapitel begründet er das vollständige Verschwinden des Katholizismus an der türkisch-kroatischen Grenze damit, daß man die Katholiken gezwungen habe, entweder orthodox zu werden oder sich unter die Martolosen, die türkische Grenzwache, die aus orthodoxen Serben bestand, einreihen zu lassen. —

Auch diese Arbeit ist wie die vorige unter ausgiebiger Benutzung des Archivs der Propaganda geschrieben. *J. W. N.*

Serbien.

M. Jovanović: Mitropolit Michajlo i Južna Srbija. (Der Metropolit Michael und das südliche Serbien.)

Chriščansko Delo, 1938, H. 1, S. 54—58.)

Der Metropolit Michajlo Jovanović (1826—1898) gehört zu den bedeutendsten Persönlichkeiten in der Geschichte der Serbischen Kirche des 19. Jahrhunderts.

Er studierte in Rußland an der Kiever Geistlichen Akademie. 1850 kam er in seine Heimat zurück und wurde schon im Jahre 1859 zum Metropoliten von Belgrad geweiht und blieb in diesem Amt bis 1881. In Zusammenhang mit den staatspolitischen Ereignissen im damaligen Fürstentum Serbien mußte er seine Heimat verlassen. 1881—1889 weilte er in Palästina und in Moskau. 1889 kam er zurück auf den Metropolitenstuhl von Belgrad und starb 1898. — Der Metropolit Michajlo hat viel für die Organisation der Kirchenverwaltung, der theologischen Schulen und für die Volksaufklärung, besonders in Südserbien, getan.

I. S.

Schrifttum.

Eduard Winter: Tausend Jahre Geisteskampf im Sudetenraum. Das religiöse Ringen zweier Völker. 2. Aufl., Salzburg 1938, Otto Müller, 442 S., Preis 8,40 RM .

Eine religiöse Geistesgeschichte des Sudetenraumes gab es bisher nicht; was von *A. Frind, A. Naegle, V. Novotný, I. Loserth, G. Loesche, E. Rádl, K. Bittner* und vielen anderen vorliegt, sind entweder Stoffsammlungen oder Bearbeitungen von Teilproblemen. Streng genommen hat der Verfasser alle diese Vorarbeiten in seiner Gesamtdarstellung auch kaum gebraucht; bis in Einzelheiten hinein geht er überall auf Quellen zurück, deren Aufzählung allein (S. 402—416) ein Verdienst für sich bildet.

Den umfangreichen Stoff gliedert der Verfasser in acht, nicht ganz einheitlich gesichtete Abschnitte: Mittelalter, Frühhumanismus, Hus und Hussitismus, Renaissance und Reformation, Barock, Aufklärung, Biedermeier, Liberalismus und Nationalismus.

Die Durchführung dieser Anordnung hält im einzelnen zeitlich wie räumlich noch mehr, als die Überschrift des Ganzen verspricht. Zeitlich: Die Darstellung umfaßt den christlichen Abschnitt von 845 v. Chr. bis zur Gegenwart, überschreitet also das zugemessene Jahrtausend um über drei Menschenalter. Räumlich: Obwohl formal stets im „böhmischen Kessel und dessen Vorraum Mähren" beharrend, spinnt der Verfasser doch immer wieder die Fäden nach allen geistesgeschichtlichen Quellen der jeweilig zur Darstellung gelangenden Strömungen. Aufgezeigt werden so die byzantinischen Einflüsse auf das Bruderpaar Cyrill und Method; der Kampf um die alt- (und all-)slavische Volkskirche, die italienischen, französischen und englischen Richtungen in der mittelalterlichen Ordensgeschichte, das Deutschtum und Angelsachsentum in Prag (Peter Parler, Wykliff und Hus), sowie die zahllosen nationalen Verzahnungen im Waldensertum, Humanismus und Reformation, in Barock und Liberalismus — wie sie eben auf einem Gebiet unvermeidlich sind, das mehr als bloße Landschaft ist und das Herzstück Mitteleuropas ausmacht.

Der Verfasser ist gläubiger Katholik und bewußter Deutscher; allen seinen Schilderungen wohnt jedoch (genauer: deshalb) eine vornehme Objektivität inne, die sich auf konfessionellem, wie auf völkischem Gebiet gleich wohltuend bemerkbar macht. Es bedeutet für ein, vom fürsterzbischöflichen Ordinariat Salzburg zur Zeit Schuschniggs imprimiertes Buch eines katholischen Priesters allerhand, wenn die Reformation noch so (und nicht „Glaubensspaltung", „Abfall" oder ähnlich) genannt werden darf; was an dem Urteil über Luther und Luthertum vorliegt (S. 145 ff., besonders S. 154) ist milde und recht und gar das, für einen Katholiken der Gegenwart vielleicht noch schmerzlichere Kapitel der „Los-von-Rom"-Bewegung (S. 387—398) zeugt von Scharfsinn und Sachlichkeit.

Selbst der für den Umschlag des Werkes verwendete farbige Originalstich zeigt die durchgehende konfessionelle Weitherzigkeit: dargestellt werden die beiden Prager, im Mittelalter historisch bedeutsamsten und gleichzeitig dogmatisch entgegengesetzten Kirchen, St. Veit auf dem Hradschin als Sitz des römischen

Katholizismus und Maria Tein am Altstädter Ring, als Gotteshaus der Utraquisten; beide — aus der Bauhütte des Schwaben Peter Parler!

Sachlich wie die konfessionelle ist auch die völkische Seite des Buches. Aus den Vorlesungen eines — fanatischen — Sudetendeutschen an der Deutschen Universität Prag hervorgegangen und unter stärkstem Druck der Beneschregierung geschrieben, zeigt die Arbeit doch nirgends Groll, Verbitterung oder Haß. Ausdrücklich wird im Untertitel der tausendjährige Geisteskampf auf das religiöse Ringen „zweier Völker“ bezogen und damit dem Čechentum von vornherein eine gleiche Berechtigung (aber auch Verpflichtung) eingeräumt. Tatsächlich gelangen sie in der Darstellung vollauf zu ihrem Recht; neben Konrad Waldhausen steht Militsch von Kremsier, neben Adalbert Ranconi, Mathias von Janov und Thomas Stitny ruht die deutsche devotio moderna eines Mathäus von Krakau und des Ackermannes von Böhmen; aus dem Raume stammen (oder in ihm wirken) nicht nur Hus und Peter von Cheltschitz, sondern auch Thomas von Landskron, Michael Weiße, Graf Sebastian Schlick und Johann Mathesius; gegen die Slaven Hus und Comenius zeugen die Deutschen Klemens Maria Hofbauer und Adalbert Stifter, gegen Jungmann und Palacky stehen F. Exner und A. Günther. Es ist gemeinsames Schicksal zweier begabter Völker, das da von ihrem religiösen Geiste nachgefühlt oder — vorgeformt wird.

Das Buch erschien unmittelbar vor der sudetendeutschen Krise und ihrer Beilegung im Frieden von München; als Beitrag zur Geistesgeschichte von Deutschen und Čechen ist es durch die politische Entwicklung aber nicht entbehrlicher, sondern eher noch notwendiger geworden. Denn nun, da sie sich verständigt haben, haben Deutsche wie Čechen und Slovaken erst recht Anlaß, an der Förderung ihres Raumes und Geistes weiter gemeinsam zu arbeiten.

Breslau. *Hans Koch.*

Grzegorz Peradze, Archimandryta: List apokryficzny Dionizego Areopagity do Biskupa Efeskiego Tymoteusza o męczeńskiej śmierci Apostołów Piotra i Pawła. Warschau 1937, 35 S. Französisches Résumé.

Auf Grund einer Analyse sämtlicher bekannter Übersetzungen dieses Werkes der altchristlichen Literatur (der lateinischen, syrischen, georgischen, armenischen, arabischen und äthiopischen) kommt Verfasser zu dem Ergebnis, daß 1. der älteste Text der syrische ist und alle anderen orientalischen Übersetzungen (mit Ausnahme der georgischen) aus dem Syrischen stammen; 2. die lateinische und die georgische Übersetzung zwar einander sehr ähnlich sind, der georgische Text aber keine Übersetzung aus dem Lateinischen ist. Im Gegensatz zu *Lipsins*' Meinung nimmt Verfasser an, daß beide Übersetzungen auf das verschollene griechische Original zurückzuführen sind. Zum Schluß veröffentlicht er zum erstenmal den georgischen Text des Briefes aus der Oxforder Bibliothek (Sammlung Wardrop) in polnischer Übersetzung. Verfasser hält das Apokryph nicht für ein Werk des Dionysios Areopagita, sondern datiert es mit der Mitte des 5. Jahrhunderts und hält Kleinasien für seine wahrscheinliche Heimat.

Berlin. *K. Sereschnikoff.*

Grzegorz Peradze, Archimandryta: Nieznana Ewangelja Apokryficzna, pochodząca z kół monofizyckich. Warschau 1935, 36 S. Französisches Résumé.

Verfasser veröffentlicht hier zum erstenmal in polnischer Sprache ein georgisches Manuskript des 19. Jahrhunderts aus der Sammlung Wardrop der Oxforder Bibliothek (Nr. 27), das ein aus dem Armenischen übersetztes apokryphes

Evangelium monophysitischer Provenienz enthält. Er datiert es mit dem 12. bis 13. Jahrhundert und glaubt unter dessen Quellen neben den kanonischen und bereits bekannten apokryphen Evangelien auch uns nicht erhalten gebliebene altchristliche Literatur annehmen zu können. Die Annahme seiner Entstehung in monophysitischen Kreisen begründet Verfasser 1. durch die abweichende Datierung einiger christlicher Feste; 2. durch die monophysitische Fassung des Gebets „ἅγιος ὁ θεός" und 3. durch die Aufnahme der Legende, laut welcher aus der durchstochenen Seite des Gekreuzigten Blut allein floß (nicht Blut und Wasser nach Jo. 19, 34), was er mit der monophysitischen Tradition des Abendmahls nur unter der Gestalt des Weines in Zusammenhang bringt.

Berlin. *K. Sereschnikoff.*

Monumenta Musicae Byzantinae: *Höeg, Carsten,* Hirmologium Athoum. Codex Monasterii Hiberorum 470 phototypice depictus (Mon. Mus. Byz., edd. *Carsten Höeg, H. J. W. Tillyard, Egon Wellesz,* Monumenta, vol. II). Kopenhagen, Levin & Munksgaard, 1938, 28 S. Folio, 300 Tafeln, brosch. 270, geb. 300 dän. Kronen.

Vor der Publikation des Sticherarium war nicht ein einziges Buch von Gesängen byzantinischer Musik veröffentlicht und der musikpaläographischen Forschung zugänglich gemacht worden. Nun legt die Internationale Vereinigung der Ak. d. Wiss. im Rahmen der M. M. B. einen zweiten Faksimile-Kodex vor, den Codex Hiberorum 470, dessen Herausgabe der administrative Leiter des genannten Korpus, *Carsten Höeg,* mit großem Geschick veranstaltet hat. Nicht nur deshalb ist diese Handschrift von größter Bedeutung, weil das „Hirmologium" neben dem „Sticherarium" das bedeutendste Buch der byzantinischen Musik ist, sondern auch deshalb, weil die Zahl der Hirmologien-Handschriften mediobyzantinischer Notation recht beschränkt ist und unter diesen die uns vorgelegte sich durch besondere Sorgfältigkeit, gute Lesbarkeit und trefflichen Erhaltungszustand auszeichnet, vor allem aber darum, weil sie ältere Melodieversionen bringt, die in den bekannten Handschriften fehlen, und der allerersten Periode der mediobyzantinischen Notation angehört und so kostbarste Verbindungen mit der paläobyzantinischen Notation aufweist. Ohne Zweifel ist darum diese Handschrift als Brücke zu den das letzte Stadium der paläobyzantinischen Notation darstellenden sogenannten Coislin-Neumen von kaum zu überschätzender Bedeutung. Und wir erfahren auch schon, daß *Julius Tillyard-Cardiff* mit seinen Forschungen, nach der Entzifferung der mediobyzantinischen Musik durch ihn und *Egon Wellesz,* bereits den Weg zur Entzifferung auch der altrussischen und altbyzantinischen Notation beschritten hat (vgl. Byz. Zeitschrift, Bd. 37, 2, S. 345—358: Byzantine Neumes: The Coislin Notation). Da die literarische Geschichte der Hymnen des Hirmologion besondere Aufmerksamkeit verdient, aber eine Studie darüber in der wünschenswerten und notwendigen Ausführlichkeit weit über den Rahmen einer „Einführung" hinausgehen würde und müßte, ist in der Einführung auf engem Raum zwar schon außerordentlich vieles, aber doch nur das Wesentliche über die Gattung der Kanones gesagt und eine auf dem gegenwärtigen Stand der wissenschaftlichen Forschung beruhende Studie (von *Carsten Höeg*) in die Serie der „Subsidia" verwiesen, eine Arbeit, die gewiß neben sicheren Ergebnissen auch noch genügend noch der Klärung bedürfende Probleme teils schon lösen, teils einer Lösung entgegenführen wird, da uns die bisherigen Forschungsergebnisse der oben genannten Herausgeber der M. M. B. mit großer Zuversicht erfüllen. *Wellesz* bereitet für die nächste Zeit neben einem Werke über byzantinische Musik und gregorianischen Choral eine ausführliche Studie über die Notation und den Musikstil der Hirmen vor. — Unter dem „Hirmologion" ver-

steht man das liturgische Musikbuch, das die Hirmen der „Kanones" genannten Hymnen enthält. „Hirmos" heißt die Musterstrophe, nach der sich in Musik und Metrum die einzelnen Troparien (Strophen) der Kanones richten. „Kanon" ist die zusammengesetzte Hymne, die sich in ihren neun Bestandteilen: Oden (in Wirklichkeit sind es meistens weniger, häufig acht) inhaltlich an die neun biblischen Kantika anschließen, die ihrerseits seit den ersten Jahrhunderten des Christentums, längst vor dem Entstehen der rhythmischen Poesie, dem Psalter beigefügt wurden. Der Kanon besteht aus einer bestimmten, für jeden Kanon konstanten Strophenzahl für jede seiner Oden. Alle Troparien eines Kanons gehören derselben musikalischen Weise an, und die Troparien, die derselben Ode angehören, haben die gleiche metrische Struktur und die gleiche Melodie. Das erste Troparion jeder Ode heißt „Hirmos", der sich dem Sinne nach an die betreffende biblische Ode anfügt. Das eigentliche „Hirmologion", wie es in unserer Handschrift vorliegt, enthält nur die Hirmen mit Musik (das Hirmologion im weiteren Sinne enthält hingegen die Kanones mit allen Troparien, aber ohne Musik). Viele Schöpfer von Kanones haben sich damit begnügt, neue Texte zu schaffen und diese schon existierenden Melodien anzugleichen. Aber häufig behalten sie die Hirmentexte dieser primären Kanones bei und schaffen nur neue Troparien, was zu einer gewissen Verwirrung geführt hat. Bisweilen benutzen sie gar als Hirmen aus dem Zusammenhang gelöste Troparien aus anderen Gesängen, wie dies offensichtlich bei dem Hirmos *τμηϑεισῃ τμαται* der Fall ist, da man das zugehörige Substantiv, das früher aus dem Zusammenhang sich von selbst ergab, erst erraten muß. Die Anordnung der Kanones in den Hirmologien wird, unabhängig vom Festzyklus, von den Musikweisen, dem 1. bis 4. authentischen Ton und dem 1. bis 4. Plagalton, bestimmt. Die Tradition schreibt die Schöpfung dieses Zyklus der Töne und des entsprechend „Oktoëchos" genannten Buches dem hl. Joh. von Damaskus zu, der jedenfalls eine bedeutende Rolle in der Entwicklung des Oktoëchos gespielt hat. Indes mußten die meisten Kanones des Damaszeners und seiner Zeitgenossen in Text und Dichtung wegen der reichen Entwicklung der Kanonesdichtung im Mittelalter und bis in die neueren Zeiten hinein anderen Platz machen, wie früher die herrliche Kontakiendichtung weithin der Kanonesdichtung das Feld hatte räumen müssen, während das Sticherarium seit dem 10. Jahrhundert kaum einen Wandel erfuhr. Unsere Handschrift gehört der reichen Bibliothek jenes Athosklosters an, das von Georgiern um 980 gegründet wurde und noch den Namen „Konvent der Iberer oder Georgier" (Iviron) trägt. Sie besteht aus 150 Pergamentblättern 259:185 mm und ist fein und regelmäßig in der gemischten Minuskel geschrieben. In textkritischer Hinsicht ist beim Fehlen einer textkritischen Ausgabe der Wert unserer Handschrift nicht zu bestimmen, aber sie steht sicher dem Kodex Laura B 32 nach. Doch wegen der größeren Sorgfalt kann sie als vorzüglicher Repräsentant des Hirmologientyps ihrer Epoche gelten. Sie ist an Kanones weniger reich als die Codices Laura B 32 und Saba 83, aber sie bietet die gleiche Wahl wie die Mehrzahl der guten Handschriften des 12. und 13. Jahrhunderts. Der Codex Iberorum ist geschrieben vermutlich (vor) Mitte des 12. Jahrhunderts. Im Verhältnis zu den gedruckten Ausgaben ist die Handschrift sehr reichhaltig. Während nämlich ein Vergleich des Wiener Sticherarium (Codex Dalasseni) mit der Editio Romana ergab (vgl. meine Besprechung in Tüb. Theol. Quartalsschr. 4, 1936, S. 564—570), daß die Stichera der Ed. Romana die des genannten Sticherarium bei weitem an Zahl übertreffen, so stellte eine sorgfältige und peinliche Vergleichung des vorliegenden Hirmologium Athoum mit den gedruckten Ausgaben der Ed. Rom. das umgekehrte Bild dar: Von den 214 Kanones des Hirmologium Athoum stehen in den Textbänden der Ed. Rom. nur 68, und zwar die folgenden Nummern des Index Canonum S. 25—27 des Hirmol. Athoum: 3, 7, 9, 14, 16, 17, 18, 19, 28, 29, 33, 35, 37, 41,

42, 50, 52, 56, 58, 59, 61, 62, 64, 65, 71, 78, 82, 83, 88, 90, 92, 94, 96, 101, 102, 106, 107, 110, 112, 115, 119, 121, 124, 126, 132, 135, 136, 138, 141, 146, 147, 149, 152, 155, 157, 177, 182, 183, 184, 186, 190, 197, 200, 201, 206, 208, 212, 214. Es fehlen demnach in der Ed. Rom. 146 von den 214 Kanones des vorliegenden Kodex, während von den 87 Kanones der Ed. Rom. 19 im Kodex fehlen. Es sind die folgenden:

ασμα καινον, II . . . . Ed. Rom. Parakl. p. 193
ασωμεν τω κυριω ασμα, III . . . . . „ „ „ p. 238
ανοιξω το στομα μου, IV pl. . . . . . „ „ Men. II p. 145
ιππον και αναβατην, I . . . . „ „ „ II p. 346
μακαριοι οι πτωχοι, mac. . . . . . . „ „ Triod. p. 127
ο τα υδατα, II . . . . „ „ Parakl. p. 193
πικρας δουλειας ρυσθεις, I . . . . . . „ „ Men. III p. 83
την μωσεως ωδην αναλαβουσα, IV . . „ „ Pentek. p. 94
τω βοηθησαντι θεω εν αιγυπτω, IV . . „ „ Triod. p. 538
το κατασκιον ορος, III . . . . „ „ Parakl. p. 227
τω συνεργησαντι θεω, III pl. . . . . „ „ „ p. 553
τω εκτιναξαντι θεω τον φαραω, III pl. . „ „ „ p. 595
τω εκτιναξαντι εν θαλασση, IV pl. . . „ „ „ p. 648
υγραν διοδευσας ωσει ξηραν, I pl. . . „ „ Men. I p. 305
υγραν διοδευσας ωσει ξησαν, IV . . . „ „ „ IV p. 263
φαραω τα αρματα βυθω καλυψας, III . „ „ Parakl. p. 205
χερσον αβυσσοτοκον πεδον ηλιος, IV pl. „ „ Men. III p. 305
χερσον αβυσσοτοκον πεδον ηλιος, I . . „ „ „ III p. 364
χοροι ισραηλ, II . . . . „ „ „ VI p. 241

Zu dem Kanon *ασομαι σοι κυριε ο θεος μου* IV gibt es in den gedruckten Ausgaben zwei Lesungen: *ασομαι σοι κυριε ο θεος μου οτι εξηγαγες λαον δουλειας αιγυπτιων, εκαλυψας δε αρματα φαραω και την δυναμιν*: Men. IV p. 336, und: *ασομαι σοι κυριε ο θεος μου οτι ωδηγησας λαον εν μεσω της θαλασσης εκαλυψας κτλ*: Men. III p. 460. Der Kanon *δια στυλου* I beginnt in den gedr. Ausgaben mit *ο δια στυλου*. *Κυματι θαλασσης τω κρυψαντι* II entspricht in den gedr. Ausgaben: *Κυματι θαλασσης τον κρυψαντα*, z. B. Triod. p. 729.

Die Einführung zu diesem kostbaren Kodex besteht aus allgemeinen Bemerkungen (S. 7—9), einer Beschreibung der Handschrift (Äußeres der Handschrift, Schrift des Textes, Text der Hirmen, Musiknotation) S. 9—18, aus einer nach den 8 Tönen geordneten Übersicht der Kanones S. 19—24, einem alphabetischen Index Canonum S. 25—27 und einem Index melodorum S. 28. Wir können die Union Académique Internationale zu diesem uns durch *Carsten Höeg* zugänglich gemachten Faksimile-Kodex aufrichtig beglückwünschen.

Rietberg/Westfalen. *P. Kilian Kirchhoff O. F. M.*

Julius Tyciak: Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit. (Ecclesia orans, Bd. XX), Freiburg 1937, Herder 120, VII u. 156 S.

Selten ist auf so knappem Raum die Vielfalt und Innigkeit ostkirchlichen Betens dargestellt worden. Der Verfasser stammt aus der Westukraine. Er hat die Schönheit der byzantinischen Liturgie persönlich erlebt und hat nun als katholischer Priester den kühnen Versuch unternommen, durch mehrere Skizzen den

Abendländern einen Einblick in die Vorstellungswelt und das Empfinden der östlich-orthodoxen Gläubigen zu geben. Dieser Versuch ist formell wie sachlich, sprachlich wie theologisch gelungen. Durch umfangreiche Zitate aus den verschiedenen Liturgien des Ostens, durch Übersetzungen einzelner Meßtexte und wichtiger Gebete, durch die Aussprüche hervorragender Kirchenlehrer und Religionsphilosophen wird die Arbeit belebt und vertieft.

Tyciak spricht „vom Auferstehungsgeist der Ostkirche". In der Tatsache der Auferstehung erblickt er die zentrale Wirklichkeit für die Frömmigkeit des Morgenländers. Er schildert uns „die orientalische Meßliturgie als Mysterienfeier". Das Gebet nennt er den Atem der Kirche. Mit Hilfe der byzantinischen Liturgie beschreibt er die Tagesgebete der Kirche, die im Lobpreis Gottes nicht ermüdet. Nacheinander werden die liturgischen Texte der sieben Sakramente beleuchtet (Taufe, Firmung, Kommunion, Buße, Ölung, Priesterweihe, Ehe). Es wird gezeigt, wie das natürliche Leben dadurch geheiligt und in die Übernatur erhoben wird. Mit kurzen Strichen wird dabei die Auffassung der Ostkirche sicher und treffend belegt. Nach dieser Grundlegung des religiösen Lebens erläutert der Autor die Stellung der Väter zum Kultmysterium. Mit feinem Ohr lauscht er auf die Klangunterschiede der verschiedenen Liturgien. In drei Abschnitten betrachtet er wichtige Theologen, die ihm als Kultusmystiker wesentlich erscheinen. Zu den Vertretern der alexandrinischen Richtung zählt er Clemens Origenes Methodius von Olymp, Athanasius und Cyrill von Alexandrien. Als Denker und Beter der byzantinisch-kleinasiatischen Richtung nennt er Basilius von Caesarea, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz und Cyrill von Jerusalem. Bei den syrischen Vätern geht er auf Dionysios, Ephraim, Cyrillonas und Jacob von Batnae ein. Er bleibt aber nicht in einer Analyse der ersten christlichen Jahrhunderte stecken, sondern wölbt den Bogen kirchlichen Empfindens bis in die Gegenwart. In einem besonderen Abschnitt untersucht er die Beziehungen zwischen dem „liturgischen Geist und der russischen Religionsphilosophie". Er betont mit Recht, daß die religiösen Denker des Ostens im wesentlichen von den großen Mysterien des Christentums ausgehen, daß bei ihnen weder das Mittelalter noch die Renaissance, weder die Aufklärung noch die Restauration wichtige Änderungen hervorgerufen hat. Er zitiert Kireevskij, Trubeckoj, Chomjakov, Solovev, Florenskij, Berdjaev, Bulgakov, Skovorda und Dostoevskij. Ihr Denken, das des öfteren apokalyptisch gesättigt ist, wird auf religiöse Grundwerte zurückgeführt. Das, was einem auf den ersten Blick als Schwärmerei anmutet, steigt aus den Tiefen des Religiösen empor. In einem anderen Kapitel wird die Welt der Ikonen mit dem Mysterium in Verbindung gebracht. Die Ikonen erhalten ihre überpersönliche Stilisierung aus den geistigen Ideen. Nicht etwa anatomische oder künstlerische Unfähigkeit, sondern der Wille zur Darstellung des Übernatürlichen hat die wunderbarsten Gestaltungen hervorgebracht: „Die Bilder sind gemalter Glaube, wie Liturgie gebetetes Dogma ist" (S. 132). Aus diesen und anderen Formulierungen wird uns ein Zugang zu der Wunderwelt der Ikonen eröffnet. Das Büchlein schließt mit einer Zusammenfassung „Liturgie und Frömmigkeit".

Wer sich mit der osteuropäischen Geschichte beschäftigt, sollte sich den Namen *Tyciak* und den Titel der hier besprochenen Arbeit merken. Auch wer sich in erster Linie für die politische Geschichte interessiert, darf an einem solchen Buch nicht vorübergehen, das für das innere Leben der osteuropäischen Völker viele aufschlußreiche Bemerkungen enthält. Die slavische „Sanftmut", die gemeinhin als Naturanlage oder durch die Geschichte erworbene Gemütslage bezeichnet wird, erhält hier eine theologische Interpretation, die auf transzendente Quellen hinweist.

Berlin. *Bernhard Stasiewski.*

J. N. Danzas: The Russian Church. Translated from the french by countess Olga Bennigsen. London, Sheed & Ward, 1936. VIII + 164 S. [Dasselbe französisch: L'itinéraire réligieux de la conscience russe par J. N. Danzas. Collection „Istina" dirigée par le Centre Dominicain d'Etudes Russes „Istina". 135 S. Les éditions du cerf Jurisy (Seine-et-Oise), ohne Jahresangabe.]

Besser als der englische Titel erfaßt den Inhalt des Buches der französische, beide decken sie aber nicht ganz diese leicht und elegant geschriebene, auch kulturgeschichtlich orientierte Skizze, die jedoch am wenigsten Anspruch darauf erheben kann, als wissenschaftliches Präzisionswerk betrachtet zu werden. Auch verfolgt das Buch nicht den allgemeinen Zweck einer populären Einführung in die Kirchen- und Kulturgeschichte Rußlands, sondern stellt sich vielmehr die spezielle Aufgabe, dem Westeuropäer, namentlich dem römisch-katholischen, aus der Geschichte des russischen religiösen Bewußtseins heraus die Abneigung des orthodoxen Russen gegen den römischen Katholizismus begreiflich zu machen. Die französische Dominikanerausgabe spricht diese Absicht klar und deutlich aus („pour être écouté et compris il faut connaître et comprendre celui à qui l'on s'adresse", 1); die englische Übersetzung vertuscht den Sinn dieser Worte („it is necessary to etablish a contact, to learn to know and understand each other", VII). Die katholische Tendenz ist dann auch im ganzen Buch nicht zu verkennen, wenn auch das im Leben der russischen Kirche anders, als im Westen Gewordene aus der historischen Situation heraus erklärt wird und die Beurteilung der freilich einseitig hervorgehobenen Schattenseiten des russischen religiösen Lebens vom Standpunkt überkonfessioneller Werte zu geschehen scheint. Wie so oft, führt der Mangel an wissenschaftlicher Voraussetzungslosigkeit zu manchem sachlichen lapsus. So werden z. B. bei der Betrachtung der Kiever Periode die Schriften Vladimir Monomachs totgeschwiegen. Der Grund liegt auf der Hand. Sie bezeugen das Vorhandensein eines hohen sittlichen Ideals schon um die Wende des 11. Jahrhunderts. Und das paßt nicht zu dem im 1. Kapitel entworfenen religiösen Bilde dieser Periode, in der nur die ästhetisch-liturgische Wirkung des Christentums, die Weltflucht der Mönche und — vor allem — die maßlose und prinzipielle Toleranz in bezug auf jede Sünde, die auch sonst als eine qualité maître der russischen Mentalität immer wieder hervorgehoben wird, als einzige Folgen der Christianisierung Rußlands genannt werden.

Berlin. *K. Sereschnikoff.*

Nils Ehrenström: Christian Faith and the Modern State. An oecumenical approach. Student Christian Movement Press. London 1937, 240 S.

Verfasser geht von der Tatsache aus, daß es nicht einen, sondern viele christliche Standpunkte in bezug auf den Staat gibt (18), und betrachtet letztere nach den einzelnen Konfessionen. Der Ostkirche sind nur 12 Seiten gewidmet (66—77). Verfasser ist der Meinung, daß die dogmatische Formlosigkeit (doctrinal formlessness) der Orthodoxie, die großen Unterschiede innerhalb der einzelnen orthodoxen Kirchen selbst und die ihm fehlende persönliche Kenntnis des heutigen Lebens der Ostkirche eine Schilderung ihrer gegenwärtigen Stellung zum Staat unmöglich machen. Er betrachtet statt dessen nur die Anschauungen einzelner russischer religiöser Denker in der Emigration. Denn in der alten, ungebrochenen, von Byzanz ererbten Tradition der „Symphonie" von Kirche und Staat, die wenigstens als Ideal dieser Beziehungen stets lebendig war, ist durch die russische Revolution ein tiefer Riß entstanden, und die Mitglieder dieser

Kirche sind gezwungen, das ganze Problem des Staates umzudenken. Verfasser berücksichtigt besonders die Anschauungen *Fedotovs* und *Vyšeslavcevs*, findet aber bei der ganzen Gruppe dieser russischen religiösen Denker folgende Berührungspunkte: 1. entschiedene Vorwerfung des Thomismus, seiner philosophischen und theologischen Grundsätze, wie seiner Theorie des Staates; 2. Verwerfung auch des Individualismus und Subjektivismus, die als für den Protestantismus besonders bezeichnend hingestellt werden; 3. Betonung des Begriffs der Gewalt, als Bestandteil der Idee des Staates, und 4. Hervorheben des tragischen Dualismus in der Natur des Staates, der darin liegt, daß der Staat als Machtinstitut einerseits ein Werkzeug Gottes ist, um die bösen und chaotischen Elemente dieser sündigen Welt zu unterdrücken, andererseits aber selbst als Werkzeug der dämonischen Kräfte des Bösen auftreten kann und auftritt, — eine Auffassung, die den Verfasser an gewisse protestantische Vorstellungen erinnert. Die Aufgabe des Staates läßt sich demnach auch für diese russischen Denker in Worten *Vl. Solovevs* ausdrücken: nicht die Gründung des Paradieses in dieser Welt sei sein Zweck, sondern die Verhütung der Hölle auf Erden. Der christliche Standpunkt schließe jede unumschränkte Verherrlichung des Staates aus, auch jeden politischen optionistischen Utopismus.

Berlin. *K. Sereschnikoff.*

P. Zlenko: Ukrainische Privatbibliotheken (Ukrajinški pryvatni biblioteky). In der Zeitschrift „Ukrajinška knyha", Lemberg 1937, I, 3—6; II, 52—56; III, 80—84; IV—V, 105—110; VI, 137—141; VII—VIII, 166—174; IX—X, 197—203; 1938, I, 13—16, und als Sonderdruck.

Die Bedeutung der Nachrichten über die alten Bibliothekbestände für die Geistesgeschichte, zumal der osteuropäischen Länder, ist in den letzten Jahren immer klarer geworden. Aus diesen Nachrichten kann man oft von der Lektüre der Denker und Dichter erfahren, die uns sonst im betreffenden Lande nicht begegnen; die Bekanntschaft mit den Bücherbeständen führt uns zu den Nachforschungen nach bestimmten Einflüssen in den Werken der Besitzer der untersuchten Bibliotheken usf. Ich habe diese Methode in meinen Arbeiten über die Geschichte der Philosophie in der Ukraine seit 1926 vielfach verwendet. Ich kann es daher nur begrüßen, daß man den Stoff über die alten ukrainischen Bibliotheken zusammenstellt. Der Verfasser der vorliegenden Arbeit stellt die Daten über die Bibliotheken der Fürstenzeit zusammen, um dann zum 17. Jahrhundert überzuspringen, hier sind die Bibliotheken der ukrainischen Geistlichen erwähnt (P. Mohyla, Smotryćkyj, Slavinećkyj); die Bibliotheken der Kirchenfürsten der Petrinischen Zeit sind danach behandelt (St. Javorškyj, F. Prokopovyč, Dimitrij von Rostov), und zum Schluß die Bibliotheken der ukrainischen Adligen (Chanenko, Markovyč, Lukaševyč) und Hetmanen (Mazepa, P. Orlyk, K. Razumovškyj).

Leider ist der schöne Plan nicht ganz befriedigend durchgeführt. Abgesehen von der großen Kürze des Kapitels über die Fürstenzeit, erwecken vor allem manche weitere Kapitel mein Mißfallen. Man trifft hier nicht nur mehrere Fehler (die falschen Angaben über die Bibliothek J. Markovyčs mußte *D. Dorošenko* in derselben Zeitschrift berichtigen), sondern dem Verfasser sind z. T. die grundlegendsten Arbeiten unbekannt geblieben: so vor allem die Veröffentlichung des interessantesten und größten Katalogs von allen, die uns bekannt sind, des der Bibliothek des Bischofs Feofan Prokopovyč (veröffentlicht in „Duchovnyj reglament" von *P. Verchovskij*, Bd. II, Rostov am Don 1916; der Katalog enthält 3192

Nummern; der Herausgeber gibt ausgezeichnete, wenn auch nicht erschöpfende, Angaben über die darin verzeichneten Werke und ihre Verfasser); man sollte auch auf den kleinen Aufsatz über die Bibliothek der Familie Zadorožnyjs hinweisen (veröffentlicht von *A. Loboda* in der Festschrift für Bahalij, 1927), die Bücherbestände dieser Bibliothek stammen aus dem 18. Jahrhundert und sind für die Bibliotheken des ukrainischen Kleinadels nach allem, was wir darüber wissen, sehr typisch (interessant die religiöse Literatur!). — Leider begnügt sich der Verfasser mit Angaben über die Bücherzahl der einzelnen Bibliotheken und einigen ganz zufälligen Hinweisen auf Buchtitel. Irgendwelche Untersuchung über den Charakter der Bücher hat der Verfasser nicht einmal versucht anzustellen (unter den dem Verfasser bekannten Arbeiten bringt z. B. die schöne Arbeit von *S. Maslov* über die Bibliothek St. Javorśkyjs recht interessante Hinweise, wenn sie auch noch weniger erschöpfend sind, als die von *P. Verchovskij*). Das wundert mich um so mehr, als in meinen Arbeiten zur ukrainischen Geistesgeschichte (neuerdings im Skovoroda-Buch) recht viele Hinweise auf die Bücher aus fast allen Bibliotheken, die der Verfasser behandelt, zu finden sind. Der Verfasser geht nur in den beiden letzten Kapiteln (im Sonderdruck 10 Seiten) über den Stoff hinaus, der schon in meinem „Versuch einer Quellenkunde" der ukrainischen Philosophie (Prag 1926, 2. Ausgabe 1929) verzeichnet ist (nur *Verchovskij* war mir damals unzugänglich; ich benutzte ihn in meinen späteren Arbeiten); mich wundert die Tatsache, daß der Verfasser keine Arbeit von mir erwähnt, um so mehr, als ich bei ihm mehrere Daten finde, die offensichtlich aus meinen Arbeiten stammen. — Daß der Verfasser vielleicht auch nicht im Stande ist, eine Untersuchung über die Bücherbestände von der inhaltlichen Seite her vorzunehmen, zeigen die Mißverständnisse, die ihm bei den wahrlich nicht zahlreichen Versuchen, auf einzelne Werke in concreto einzugehen, unterlaufen. Nur ein Beispiel: Der Verfasser wundert sich, daß er im Katalog der Bibliothek des Dimitrij von Rostov nicht Bacon findet, den Dimitrij bekanntlich gelesen hat: ein solcher Hinweis findet sich aber in den „Materialien", die als Beilage zu dem von *Zlenko* benutzten Buch von *Šljapkin* abgedruckt sind; noch mehr — der Verfasser zitiert diesen Hinweis einige Zeilen höher, wo es „Bakonus" heißt. Er erkennt den Namen nicht, weil es ukrainisch „Bekon" geschrieben wird! Das genügt wohl! — Man kann über die Bibliotheken der alten Zeiten wenig Vernünftiges sagen, wenn man nicht die alten verdienten Nachschlagewerke zu Rate zieht, von *Morhof* und *Jöcher* angefangen. Unserem Verfasser hätte aber auch die Benutzung eines guten Konversationslexikons nicht geschadet.

Die Arbeit hat nur ihre Bedeutung als eine Popularschrift. Die geistesgeschichtliche Verwertung des interessanten Stoffes muß anderen vorbehalten bleiben.

Halle a. d. Saale. *Dm. Čyževśkyj.*

Staré letopisy české: Nach einer Breslauer Handschrift in neučechischer Rechtschreibung herausgegeben von *F. Šimek*. Einleitung von *F. M. Bartoš*. Prag 1937, XVIII u. 180 S.

Palacký hat den Namen „Alte čechische Chroniken" den Chroniken des Hussitenzeitalters gegeben, auf die *J. Dobrovský* aufmerksam gemacht und die *Palacký* selbst 1829 nach anderthalb Dutzend Handschriften herausgegeben hat und dadurch den alten Abdruck einer der Fassungen in den „Scriptores rerum Bohemicarum" von *Dobrovský* (Bd. II, 1784) und zwei weiterer Fassungen von *J. N. Zimmermann* (1819) ersetzt. Diese alten Ausgaben sind zur Zeit natürlich nur den Fachleuten zugänglich. Die beste Ausgabe, die von *Palacký*, hat, trotz der erstaunlichen Kunst, mit welcher *Palacký* die weit auseinandergehenden

Fassungen der „Chroniken" zu einem zusammenhängenden Text verarbeitet hat, gewisse Mängel — nicht nur die Zensur hat ihm manchen Abschnitt verunstaltet, sondern ihm blieben auch zwei schon damals bekannte Handschriften unzugänglich (später sind noch weitere gefunden worden).

Die sehr dankenswerte Aufgabe, die „Alten čechischen Chroniken" den weiteren Kreisen der heutigen Leser zugänglich zu machen, hat nun *František Šimek* auf sich genommen und im vorliegenden Bande verwirklicht. Er hat dabei nicht die äußerst mühevolle Arbeit der Herausgabe der Texte sämtlicher Handschriften durchgeführt, eine Arbeit, die jetzt nicht mehr in der souveränen, aber den Anforderungen der modernen Editionstechnik nicht entsprechenden Art *Palackýs* gemacht werden könnte. Der Herausgeber hat eine vielleicht leichter zu bearbeitende, aber nicht weniger wertvolle Ausgabe auf Grund einer einzigen Breslauer Handschrift (sogen. „R"; die Handschrift des 16. Jahrhunderts kam nach Breslau vielleicht mit dem Nachlaß Karls des Ält. von Žerotín; die Handschrift war schon *Dobrovský* bekannt, *Palacký* konnte sie aber für seine Ausgabe nicht benutzen) hergestellt. Der Text ist in der modernen čechischen Orthographie abgedruckt (was bei der Veröffentlichung der alten čechischen Texte neuerdings so oft geschieht — vgl. meine Besprechungen in dieser Zeitschrift) und ist dadurch auch weiteren Kreisen der Leser zugänglich gemacht, welchen wohl auch die zahlreichen erklärenden Anmerkungen und ein Wörterbuch der veralteten Wörter die Benutzung wesentlich erleichtern wird. Es fehlt auch der sehr reichhaltige Index nicht; die textkritischen Anmerkungen machen die Ausgabe auch für wissenschaftliche Zwecke brauchbar. Einem Kirchenhistoriker kann die Lektüre der Schilderungen der Ereignisse dieses bewegten und dramatischen Jahrhunderts sehr empfohlen werden (die Breslauer Handschrift umfaßt die Zeitspanne von 1378 bis 1471, also vom Tode des Kaisers Karl bis einschließlich zur Zeit des Königs Georg von Podebrad). Die sauber und hübsch gedruckte Ausgabe kann, da sie recht billig ist, auch für Übungszwecke verwendet werden.

Die Einleitung von *F. M. Bartoš* stellt vor allem die Entstehungsgeschichte der „Alten čechischen Chroniken" dar, knapp und sachlich.

Halle a. d. Saale. *Dm. Čyževśkyj.*

Wacław Gizbert Studnicki: Wilno w rzędzie stolic Rzplitej: Krakowa, Lwowa, Warszawy i Poznania. Wilno 1936. Verlag Jos. Zawadzki. 36 S., 16 Abb.

In ansprechender Weise unterrichtet uns der Direktor des Staatsarchivs und langjährige Stadtarchivar von Wilna über die Geschichte dieser Residenz und ihr Verhältnis zu den übrigen Hauptstädten Polens. Was die Anfänge der Stadt anbetrifft, so kann sie nach Ansicht des Verfassers nicht von Gedymin gegründet sein, sondern erst von Jagiełło, der ihr auch die Stadtrechte verlieh. Wilna überkommt das Magdeburger Recht in der Form, in der es in Krakau üblich war. Auch in anderer Hinsicht macht sich der Einfluß von Krakau stark geltend. Unter Sigismund August ist Wilna die einzige Residenz, die durch den starken Zustrom der Polen aus Krakau ständig gewinnt. Die Mehrheit der Bevölkerung bleibt ruthenisch, d. h. weißruthenisch, wie denn Wilna im Gebiet des weißruthenischen Volkstums lag. Der deutsche Einfluß konnte hier nicht so groß sein wie in Krakau, obwohl die Innungen auch nur aus deutschen Handwerkern bestanden und zahlreiche deutsche Kaufleute hier ihre Niederlassungen hatten. Bei der Ausbreitung des polnischen Staates nach Osten hin spielt Wilna eine große Rolle. Wenn die Bevölkerung der Stadt ein buntes Mosaik darstellte, so gab es doch keine nationalen Gegensätze, wohl aber konfessionelle. Der Verfasser behauptet, daß die Ruthenen in Wilna sich gar nicht mit Moskau ver-

bunden gefühlt, sondern immer zu Polen gestanden und sich auch an den Kämpfen gegen die moskovitischen Truppen beteiligt hätten. In einer weiteren These stellt er die Behauptung auf, die weißruthenische orthodoxe Kirche hätte ganz unter polnischem Einfluß gestanden. Diese Feststellung will er mit den Tatsachen belegen, daß hier Gebetbücher in polnischer Sprache benutzt wurden und theologische Schriften (Erzbischof Lazař Baranovič in Černigov!) in derselben Sprache verfaßt wurden. Da es sich aber nur um die Oberschicht handelt, dürfen diese Tatsachen nicht verallgemeinert werden. An die Stelle der lateinischen Gelehrtensprache trat die polnische. Auch Urkunden wurden bereits in polnischer Sprache ausgeschrieben.

Weiter geht der Verfasser auf die Handelsbeziehungen zwischen Wilna und Lemberg, Warschau und Posen ein, um mit der Feststellung zu schließen, daß die Stadt auch unter russischer Fremdherrschaft ihren nationalen Geist nicht verloren hätte. Dafür spräche die Entwicklung eines Mickiewicz, Slowacki und Pilsudski, dessen Andenken die Schrift gewidmet ist. Seine Grundthesen hat der Verfasser deutlich herausgearbeitet; der Nachweis für ihre Richtigkeit wird im einzelnen noch zu erbringen sein.

Berlin. *R. Stupperich.*

Paweł Kubicki: Bojownicy Kapłani za sprawę Kościoła i Ojczyzny w latach 1861—1915. — Część Pierwsza: Dawne Królestwo Polskie, 3 Bde., Sandomierz 1933. Część Druga: Litwa i Białoruś, 3 Bde., Sandomierz 1936. (Priester als Kämpfer für Kirche und Vaterland in den Jahren 1861—1915.) Sandomir 1933 und 1936, Selbstverlag des Verfassers.

Die lebhafte nicht nur moralische, sondern zum Teil auch militärische Beteiligung des Klerus am Januaraufstand wird bekanntlich im polnischen Schrifttum — anders als im ausländischen — einhellig zugunsten des Klerus beurteilt. Auch der Autor, Suffraganbischof von Sandomir, teilt diese Ansicht, über deren Richtigkeit zu streiten müßig ist. Sein Buch ist die größte und vollständigste Arbeit, die bisher über den Anteil der katholischen Geistlichkeit am Januaraufstand und über die Folgen, die der Kirche daraus erwachsen sind, geschrieben worden ist. In zwei Teilen zu je drei Bänden werden Materialien aus 50 kirchlichen und weltlichen Archiven zusammengestellt, und zur Ergänzung wird überdies noch ein Teil der Literatur des Gegenstandes herangezogen.

Ausführlich — in fast zwei ganzen Bänden — werden die gegen die Kirche gerichteten russischen Verwaltungsverordnungen besprochen und zuweilen in polnischer Übersetzung auszugsweise wiedergegeben. Diese Verordnungen sind nach Inhalt und Tragweite im großen und ganzen aus dem Schrifttum bekannt. Mit ihrer Hilfe sicherte sich die Regierung auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens den entscheidenden Einfluß. Sie waren das Mittel, die wirtschaftliche und politische Macht der Kirche zu zerschlagen und der von der Russifizierung begleiteten Orthodoxie den Weg zu bahnen. Diese Ziele wurden regelmäßig unter dem Schein einer gesetzmäßigen Verwaltung, oft sogar unter Berufung auf das Kanonische Recht, verfolgt. — Insgesamt bietet ihre Darstellung bei *Kubicki* ein vollständiges Bild des fünfzigjährigen Verwaltungspogroms der Regierung gegen den mit dem Polentum und seinen nationalen Hoffnungen unlöslich verbundenen Katholizismus.

Den weiteren — hauptsächlichen — Inhalt des Werkes bilden an 7000 Auszüge aus dem Archivmaterial, die nach den Diözesen und innerhalb dieser nach den Namen der Priester geordnet sind. Bei bedeutenderen Persönlichkeiten, ins-

besondere bei den 1330 nach Sibirien verschickten Priestern, wird eine Schilderung ihres Prozesses und ihres Aufenthaltes im Gefängnis oder in der Verbannung gegeben. Das sind die Kämpfer geistlichen Standes, die für Kirche und Vaterland schwere Opfer gebracht haben. Den meisten Raum nehmen aber die vielen ihrer Amtsbrüder in Anspruch, die zu Geldstrafen von 10—100 Rubel verurteilt, auf eine schlechtere Pfarrstelle versetzt oder gar nur vermahnt worden sind, weil sie die für den Klerus besonders strengen Paßvorschriften nicht beachtet, alkoholfreie Gastwirtschaften eingerichtet, den Unierten katholische Heiligenbildchen geschenkt, mit Orthodoxen verheirateten Katholikinnen die Lossprechung verweigert, in ihrer Kirche „Serdeczna Matka" nach der Melodie des „Boże coś Polskę" hatten singen lassen oder sonst in geringfügiger Weise gegen eine der vielen Verordnungen verstoßen hatten. Hier wird sich der Benutzer der Quellensammlung vor Augen halten müssen, daß nicht jeder, den einmal eine kleine Verwaltungsstrafe getroffen hat, ein „Kämpfer" war und sein wollte; zu dieser Feststellung reicht der kurze Vermerk aus den russischen Akten nicht aus. — Schließlich unterschätzt der Verfasser auch den Erfolg der Demoralisierungspolitik Muravevs. (Hierzu s. die Besprechung von *Nagrodzkis* Schrift in Kyrios 1938, Heft 1.) — Diese Bedenken können aber den Wert seines Werkes als Fundgrube für denjenigen Historiker, der einmal die Geschichte des Katholischen Klerus vom Januaraufstand bis zum Weltkrieg schreiben wird, in keiner Weise beeinträchtigen. *Kubicki* hat mit bewunderungswürdigem Fleiß die Grundlage für jede weitere Forschung auf diesem Gebiet geschaffen.

Breslau. *Johann Werner Niemann.*

Giorgio Hofmann S. J.: Vescovadi cattolici della Grecia. II. Tinos. Documenti con introduzione, 16 illustrazioni e con indici dei luoghi e delle persone (=Orientalia Christiana Analecta, 107). Roma 1936, Pont. Institutum Orientalium Studiorum. 208 S., 7 Taf., 1 Kt.

Es ist zweifellos eine dankbare und dankenswerte Aufgabe, die sich *Hofmann* in dieser Reihe von Studien über die katholischen Bistümer Griechenlands stellte: er will die Verhältnisse der einzelnen Bistümer — und damit die Stellung der katholischen Kirche in Griechenland überhaupt — in ihrer geschichtlichen Entwicklung zunächst und vornehmlich durch Quellenpublikation herausstellen und klären. Der erste Band (Orientalia Christiana Analecta, 92) galt Chios, der vorliegende behandelt Tinos auf der gleichnamigen Kykladeninsel.

Das Christentum ist auf dieser Insel alt, schon auf dem fünften Konzil (553) erscheint auch ein Bischof von Tinos. Im 13. Jahrhundert, als die „Lateiner" die Insel eroberten, zog auch ein lateinischer Bischof ein, der orthodoxe Bischofsstuhl war bis 1715 (Eroberung der Insel durch die Türken) unbesetzt. *Hofmann* setzt erst 1614 ein und gibt eine Anzahl unveröffentlichter Dokumente aus der folgenden Zeit, d. i. dem letzten Jahrhundert der venezianischen Herrschaft auf der Insel, dem Jahrhundert der türkischen Herrschaft (1715—1770 und 1775—1821) sowie der kurzen Zeit der russischen Besetzung der Insel (1770—1774) heraus. Unter den Dokumenten, die aus den Archiven von Rom, Tinos, Venedig und Florenz stammen, sind die Visitationsberichte besonders wichtig. Die historische Einführung, die der Verfasser voraus schickt, beschränkt sich auf die gleiche Zeit, nur das Literaturverzeichnis greift darüber hinaus: Dies ist seine Stärke und Schwäche zugleich, denn damit ist es gerade für die Zeit, für die es hinausgreift, etwas ungleichmäßig geworden. Die Aufschlüsse, die sich aus der Arbeit ergeben, sind im einzelnen — etwa auch für die Beziehung zum griechisch-orthodoxen Klerus — sehr bedeutsam, auch wenn im Gesamtbild schließlich nur Züge vorherrschen, die am Balkan schon mehrfach beobachtet wur-

den, so das Zurückgehen der katholischen Kirche (durch Mischehen u. ä.; vgl. etwa zuletzt die Veröffentlichungen von Draganović für kroatisches Sprachgebiet: Orientalia Christiana Periodica 3 (1937), S. 181—232 und 550—599). Denn auch Tinos verlor seine einstige Bedeutung und sein Bistum wurde 1930 mit Naxos zusammengelegt.

München. *Otto Treitinger.*

Edmund Schneeweis: Grundriß des Volksglaubens und Volksbrauchs der Serbokroaten. Mit 45 Abbildungen. Celje, Družba Sv. Mohorja, 1935. 267 S.

Der Verfasser, Professor für slavische Volks- und Altertumskunde an der Deutschen Universität in Prag, gibt nach verschiedenen früheren Vorarbeiten in dem vorliegenden Werk eine zusammenfassende Darstellung der seelischen Volkskunde der Serbokroaten. Diese Darstellung gliedert sich in zwei Hauptteile: I. Der volkstümliche Glaube (S. 13—51), II. Die volkstümliche Sitte (S. 52—248). Der zweite Hauptteil, der vier Fünftel des Buches einnimmt, umfaßt die folgenden Abschnitte:

A) Die Hauptstufen des Menschendaseins. (I. Geburt und Taufe, II. Verlobung und Hochzeit, III. Tod und Begräbnis).

B) Im Kreislauf des Jahres (I. Winter, II. Vorfrühling, III. Frühling, IV. Sommer und Herbst, V. Das Fest der Hauspatrons [Slava]).

C) Bräuche des Alltags (I. Haus und häusliches Leben, II. Ackerbau und Ernte, III. Die Haustiere, IV. Einzelne Tätigkeiten und Berufe, V. Gemeinschaftsleben).

Am Schluß der einzelnen Kapitel ist kurz der Versuch gemacht, das serbokroatische Brauchtum nach seinem Alter und seiner Herkunft zu sondern, also eine kulturgeschichtliche Stratigraphie oder Schichtenanalyse.

Der vorchristliche Volksglaube hat sich gerade bei den Serbokroaten sehr zähe erhalten. Die Christianisierung hat dann diese älteren Vorstellungen umgeprägt. An neuen religiösen Vorstellungen brachte die Christianisierung vor allem die Heiligenverehrung und den Glauben an Engel und Teufel. Der umformende Einfluß des Christentums zeigte sich am meisten auf dem Gebiet der Jahresbräuche. Die neu eingeführten christlichen Hauptfeste wurden zu Kristallisationspunkten einheimischer Bräuche, die meist in christlichem Sinne umgedeutet wurden (z. B. Weihnachtsumzüge, Flurprozessionen, verschiedene Weihen, Ersatz vieler Dämonen durch Teufel usw.). Auch um die christliche Heiligenverehrung und die Heiligenfeste rankte sich bald einheimisches Brauchtum.

Rein christlichen Ursprungs sind: die kirchliche Taufe, Namengebung nach den kirchlichen Kalenderheiligen, Taufpate, kirchliche Aussegnung der Wöchnerin, Verdrängung der heidnischen Schicksalsfrauen durch die hl. Maria. Ferner auf dem Gebiet der Hochzeitsbräuche die kirchliche Trauung, die bei den Serbokroaten freilich erst im Hochmittelalter durchgedrungen ist (noch Stefan Dušan mußte es in seinem Gesetzbuch einschärfen, die Ehen seien kirchlich einzusegnen). Auch auf dem Gebiet der Toten- und Seelenbräuche hat das Christentum weniger neue Vorstellungen und Bräuche gebracht als vielmehr alte Vorstellungen umgedeutet und alte Bräuche umgeprägt: kirchliche Einsegung der Leiche und des Grabes, christliche Grabbeigaben, Grabkreuz (an Stelle des heidnischen Grabsteins), Seelenkerze, der Glaube an den Totenengel, an die Seelenbrücke, an das Fegefeuer, an die ewige Belohnung im Himmel und die ewige Bestrafung in der Hölle, ferner die kirchlichen Zeremonien, die Seelenmesse u. a. Das christliche Weihnachtsfest hat zur christlichen Umdeutung und Umprägung zahlreicher vorchristlicher Bräuche geführt, außerdem sind im Zusammenhang mit dem Weihnachtsfest neue Neujahrsbräuche entstanden.

Alle diese Tatsachen zeigen, daß die Christianisierung, wenn sie auch bewußtseinsmäßig bis auf den heutigen Tag großenteils oberflächlich blieb,[1] trotzdem die große Umwälzung in der Geschichte des serbokroatischen Volksglaubens ist. Dabei ist es religionsgeschichtlich interessant festzustellen, daß diese Umwälzung im westkirchlichen Bereich ungleich tiefer wirkte als im ostkirchlichen Bereich. Bei den ostkirchlichen Serben konnten sich die altheidnischen Bräuche viel zäher erhalten als bei den westkirchlichen Kroaten. Die Westkirche hat auch hier ihren stärker umformenden Einfluß gezeigt, sie hat das vorchristliche Brauchtum in ungleich stärkerem Maße umgeprägt.

Verglichen mit diesem tiefgreifenden christlichen Einfluß sind die übrigen von außen kommenden Einflüsse ziemlich geringfügig gewesen.

Strittig ist vor allem die Stärke der antiken (griechisch-römischen) Einflüsse. Ein starker Grundstock des antiken (griechisch-römischen) Brauchtums hat sich in den heutigen serbokroatischen Weihnachtsbräuchen erhalten. Ihnen liegen vor allem zugrunde antike Kalenderbräuche, die mit heidnisch-slavischen Mitwinter- und Neumondbräuchen verschmolzen sind. Im übrigen wird die Forschung mehr als bisher auf die volkskundliche Hinterlassenschaft der griechisch-römischen Antike auf dem Balkan achten müssen.

Der deutsche Einfluß zeigt sich in verschiedenen Ausdrücken aus dem Begriffsfeld der Hochzeitsbräuche (verbreitet in Kroatien, Slavonien und der Vojvodina). Ebenso ist der italienische, türkische und griechische Einfluß schwach.

Die Bedeutung des serbokroatischen Volksglaubens für die gesamtbalkanische Religionsgeschichtsforschung beruht darin, daß ein Teil des serbokroatischen Volkstumsbodens, nämlich die dinarischen Berglandschaften (Montenegro, Stari Vlah usw.) zusammen mit dem benachbarten Albanien das urtümlichste Gebiet der gesamten Balkanhalbinsel darstellen. Nirgendwo sonst auf der Balkanhalbinsel hat sich der uralte Volksglaube so wenig berührt von fremden Einflüssen bis auf unsere Tage erhalten, nirgendwo kann die gesamtbalkanische Religionsgeschichtsforschung schon durch die Betrachtung des heutigen Volksglaubens in so ferne Vorzeit zurückgelangen. Die serbokroatischen und albanischen Landschaften der dinarischen Gebirgszone sind ein ausgesprochenes Reliktgebiet. Daher erklärt es sich u. a. auch, daß die innere Christianisierung hier am oberflächlichsten blieb, so daß gerade hier der Bogomilismus und später der Islam das kirchliche Christentum mühelos zurückdrängen konnte.

Die Darstellung von *Schneeweis* gibt uns nun ein zusammenfassendes Bild dieses Volksglaubens. Dafür muß ihm die gesamtbalkanische Religionsgeschichtsforschung dankbar sein. Es wird nunmehr Aufgabe der Forschung sein, den hier erschlossenen reichen Stoff religionsgeschichtlich zu sichten, zu gliedern und dadurch, daß man ihn in den weiteren räumlichen und zeitlichen Rahmen stellt, religionsgeschichtlich auszuwerten.

Aus einer solchen vergleichenden Betrachtung wird auch eine grundlegende Erkenntnis aufleuchten, die man bei *Schneeweis* vergeblich sucht, die aber dem Kenner der balkanischen Frühgeschichte als Gewißheit feststeht: Das Erbe des antiken (d. h. vorslavischen) Balkan ist viel stärker und lebendiger, als die gemeinhin noch geltende Anschauung annimmt. Die gesamtbalkanischen Gemeinsamkeiten in der Volkskunde lassen sich überhaupt nur durch diese Annahme erklären. Eine vergleichende Betrachtungsweise wird auch die stratigraphischen Versuche von *Schneeweis* in manchem berichtigen. Manches, was bei *Schneeweis* als slavisch erscheint, wird wohl noch als antibalkanisch, also als vorslavisch, erkenntlich werden. Nur der Fortschritt

[1] Das beste darüber steht bei *G. Gesemann*, Der montenegrinische Mensch. Zur Literaturgeschichte und Charakterologie der Patriarchalität. Prag 1934, S. 115—125: „Vom Agon der Religionen. Heroenkult."

in der Erforschung der thrakischen und illyrischen Religionsgeschichte wird hier weiterhelfen.

An Stelle der volkskundlichen Betrachtungsweise hätte in höherem Maße die eigentliche religions g e s ch i ch t l i ch e Betrachtungsweise zu treten mit dem Ziel, eine Entwicklungsgeschichte des religiösen Bewußtseins zu schreiben.

Das Werk von *Schneeweis* hat sich gar nicht ein so hohes religionsgeschichtliches Ziel gesteckt. Trotzdem ist sein Buch der wertvollste Beitrag zur gesamtbalkanischen Religionsgeschichte, der seit langer Zeit erschienen ist. Wir haben nunmehr eine zuverlässige und anschauliche Darstellung des urtümlichen serbokroatischen Volksglaubens. Und darüber hinaus, was besonders wertvoll ist, einen ersten mutigen Versuch einer religionsgeschichtlichen Stratigraphie.

Leipzig. *Georg Stadtmüller.*

Neueres Schrifttum zur Geschichte der kirchlichen Baukunst in Osteuropa.

Später als anderen Bereichen, aber nun doch in beträchtlichem Aufschwung, hat sich das kunstwissenschaftliche Interesse auch der Architektur in Osteuropa zugewendet. Die Arbeit geschieht hier unter ungünstigen Bedingungen. Welcher Art sie in Rußland sind, ist bekannt, aber ganz allgemein ist zu sagen, daß dem Osteuropäer die gebauten Denkmäler seiner Vergangenheit in der Regel nicht so am Herzen liegen, daß eine gründliche Baupflege, örtliche Forschung und jene intellektuelle Ehrfurcht vor dem Gegenstand gegeben wären, die den Fortschritt dieser Wissenschaft fördern. Dazu kommt noch, daß es in Osteuropa keine Reiseländer gibt, daß auch der Einheimische sein Vaterland nicht bereist, um seine Kunstschätze kennenzulernen, und daß demnach ein Buch über diesen Gegenstand nur mit einem verhältnismäßig geringen Leserkreis zu rechnen hat. Um so bewundernswürdiger ist es, daß das osteuropäische kunstwissenschaftliche Schrifttum, von dem unter den Gesichtspunkten dieser Zeitschrift nur das den Kirchenbau betreffende herausgegriffen sei, eine beachtliche Höhe erreicht hat. Das traurige Schicksal der kirchlichen Baudenkmäler in Rußland hat ein Mitgefühl für diese Kunstschätze erweckt, das auch auf die wissenschaftliche Beschäftigung mit ihnen anregend wirken mußte. Vor allem aber haben in den letzten Jahren und Jahrzehnten die Völker Osteuropas eine nationale Erweckung erlebt, und zwar nicht nur die, denen die Gründung oder Erneuerung eigener Staaten vergönnt war, sondern auch die Russen, wenn auch durch brutale marxistische Entgleisungen entstellt und nur mühsam durch wirre Zweckparolen, wie „Sowjetpatriotismus“, „Befreiung der Völker vom Imperialismus“ u. dgl. bolschewistisch legitimiert. Wie immer hat sich das erneuerte Selbstbewußtsein der Völker gerade an den Denkmälern der Baukunst entzündet, die mit Recht oder Unrecht als volkseigenes Geistesgut in Anspruch genommen wurden. Die Einwirkung der etwa gleichzeitigen nationalen Erneuerung in Deutschland auf diese osteuropäischen Erscheinungen wird zwar nicht immer zugegeben, ist aber unzweifelhaft, und so bewährt sich hier von neuem das uralte Gesetz der osteuropäischen Geschichte, daß sie von den Bewegungen im Reiche wie von einem Katalysator mitbestimmt wird. Dieser offenkundige Zusammenhang mit der deutschen Volksgeschichte, die im Jahre 1933 einen Wendepunkt erlebt hat, und das Aufkommen neuer bauforscherischer und kritischer Gesichtspunkte in Deutschland etwa auch seit diesem Jahre läßt es berechtigt erscheinen, als untere Grenze der Betrachtung ungefähr das Jahr 1933 anzunehmen. Diese Zeitschrift kann mit rein kunstgeschichtlichen Erörterungen nicht belastet werden. Hier sollen die Neuerscheinungen vielmehr in Beziehung zur gegenwärtigen geistesgeschichtlichen Lage gesetzt und es soll gefragt werden, inwieweit aus ihnen die kirchliche Baukunst als Träger und Ab-

bild nationaler Eigenart hervorgeht. Außerdem aber werden wir uns von unserem Standort aus danach erkundigen, was über die Einwirkung des deutschen Elements auf jene Baukunst mitgeteilt wird.

Das Schrifttum über die kirchliche Architektur Südslaviens, Bulgariens, Griechenlands und des ganzen eigentlichen Orients muß aus Raummangel einer späteren Betrachtung vorbehalten bleiben. Diese Gebiete trennen sich aber so weitgehend vom übrigen Osteuropa, daß die Ausscheidung ohne alle sachlichen Bedenken vorgenommen werden kann. Übrigens mußten auch in dem hier behandelten Teil aus Raumgründen solche Werke unberücksichtigt bleiben, die unter den genannten Gesichtspunkten minder belangreich sind, wie z. B. die jetzt hin und wieder erscheinenden Inventarwerke. Im Falle einiger Bücher muß die Würdigung unterbleiben, da sie mir nicht zugänglich gewesen sind. Dies trifft insbesondere auf sowjetrussisches Schrifttum zu.[1]

Rußland hat die Merkmale, die den Osten Europas von seinem Westen unterscheiden, am deutlichsten entwickelt. So mag die Betrachtung dort auch beginnen. Sie wird sogleich auf zwei überaus monumentale und großzügige Veröffentlichungen gelenkt, die bereits antiquarisch zu haben sind und nun wohl endlich die verdiente Verbreitung finden werden, die Werke von *Brunov*[2] und *Wulff*.[3] Vor allem die Schrift Brunovs, die ihren Gegenstand bis zur Zeit Peters I. behandelt, führt die Forschung weit über den Stand hinaus, den sie auf Grund der älteren Werke von *Nikol'skij* und *Grabar* bisher gehabt hat. Vielleicht ist der feingebaute Apparat kunstgeschichtlicher und ästhetischer Arbeitsmethoden, den *Brunov* von der Geschichte der westeuropäischen Kunst her übernimmt und auf die sehr viel primitiveren Verhältnisse des Ostens überträgt, ihnen nicht ganz angemessen; seiner Gründlichkeit, seiner schon im inventarisatorischen Sinne bewundernswürdigen Kennerschaft, der Sicherheit und Feinfühligkeit seines stilkritischen Urteils haben wir jedenfalls viel zu verdanken, und im Gegensatz zu seinem Lehrer *Nekrasov*, von dessen Buch gleich die Rede sein wird, hat er sich von aller bolschewistischen Ideologie freigehalten. *Wulff*[3] hat anders als *Brunov* nicht so sehr auf tiefgreifender Einzelforschung aufgebaut, sondern ist, lebendiger aber auch weniger wissenschaftlich, unter den Eindrücken persönlicher Erinnerungen und persönlichen Erlebens verblieben, das ihn als Deutschrussen mit den Denkmälern der neurussischen Baukunst verbindet. Diese ist bekanntlich mehr eine weltliche als kirchliche und fällt daher nicht im gleichen Maße wie die altrussische unter das Thema dieses Aufsatzes. Da *Wulff* vorwiegend in Petersburg gelebt hat, so wird sein Werk stellenweise allzu einseitig eine Geschichte der Baukunst in dieser Stadt, während die Provinz zurücktritt. Dort aber haben sich oft die eigentlich russischen Merkmale lebendiger erhalten als in der Hauptstadt.

Etwa zu gleicher Zeit wie Brunov und Wulff hat in dem von R. Trautmann und M. Vasmer herausgegebenen „Grundriß der slavischen Philologie und Kulturgeschichte“ *D. Ainalov* seine „Geschichte der russischen Monumentalkunst der vormoskovitischen Zeit“[4] und seine „Geschichte der russischen Monumentalkunst zur Zeit des Großfürstentums Moskau“[5] herausgebracht. Die Arbeit ist nicht so reichhaltig wie die Brunovs, aber durch die Beschränkung auf das Wesentliche und die klare Ordnung des Stoffes — die allerdings wohl nicht immer den geschichtlichen Tatbeständen entspricht und mitunter rein stilkritisch gewonnen ist — ist sie zu einem nützlichen Handbuch geworden, das sich auch durch große Zuverlässigkeit der monographischen Aussagen auszeichnet. Mehr als bei Brunov, der ein allmählich werdendes und sich veränderndes Antlitz der russischen Baukunst zu zeichnen versucht, vermißt man bei Ainalov eine durchgehende Thematik. Gesichtspunkt und Methode wechseln, ohne daß jeder solche Wechsel durch einen erkennbaren Leitgrundsatz veranlaßt wäre.

Neben den genannten Verfassern hat sich *D. R. Buxton*[6] um die russische

Baugeschichtsschreibung verdient gemacht. Er veröffentlichte eine ausgezeichnet bebilderte altrussische Baugeschichte, mehr geschickt kompiliert als Neues vermittelnd, aber wertvoll durch die Nebeneinanderstellung von kaukasischer und russischer Baugeschichte, die neue Möglichkeiten der Erkenntnis von Zusammenhängen eröffnet, wenn auch noch nicht wahrnimmt. Weiterhin hat *N. Voronin*[7] wichtige und recht überraschende Beiträge zur Sozialgeschichte der Bauhandwerker in Rußland geliefert, aus denen auch reiches baugeschichtliches Material mit hervorgeht. Im Anschluß an die Untersuchungen von *Snegirev*[8] hat *Ph. Schweinfurth*[9] die Biographie der moskowitischen „Renaissance"-Italiener Fioravanti und Novi erneut und mit wohl abschließenden Ergebnissen durchgearbeitet. Neuestens hat *Nekrasov*[10] eine umfängliche und bedeutende Darstellung der altrussischen Baugeschichte geliefert, auf die noch oft zurückzukommen sein wird.

Fragt man, inwieweit die Werke der kirchlichen Baukunst Zeugen der nationalen Eigenart sind, so hat man dafür zunächst eine Kenntnis des frühgeschichtlichen sakralen Bauwesens nötig. Dort ist ein Element gegeben, das zwar nicht Eigentum des völkischen Geistes sein muß, im Augenblick aber, wo ein Volk sich erstmals als solches erkennt, im höchsten Grade als national empfunden wird, vor allem gerade in Osteuropa, wo mit dem Eintritt des Christentums die Volkwerdung ziemlich schlagartig einsetzt und zugleich die Berührung mit der weiten Welt alle Fragen der Beeinflussung, der Übernahme fremder Formen, der Beharrung auf den väterlichen Überlieferungen und der Auswahl des Neuen nach dem Gesetz der Wahlverwandtschaft mit dem Alten dringend und drohend aufstellt. Wir erwarten demnach zunächst etwas über die frühgeschichtlichen Vorbedingungen der altrussischen Baukunst. Was *Brunov*,[2] *Ainalov*[4] und *Nekrasov*[10] hier mitteilen können, ist noch immer recht spärlich. Offensichtlich liegt die archäologisch-frühgeschichtliche Forschung in Rußland seit *Kondakovs* Zeiten so gut wie still, während die Hauskunde, die sich als eine unerläßliche Ergänzung der frühgeschichtlichen Bauforschung erweist, in Rußland, wofern überhaupt, noch immer ohne weit ausholende Gesichtspunkte und ohne systematische Beobachtung der Zusammenhänge betrieben wird. Man kann immerhin einzelne Vermutungen gewinnen. So scheint es sicher, was *Brunov*[2] andeutend ausgesprochen hat, daß gewisse Typen der Holzkirchen bis in die ältesten Zeiten der russischen sakralen Baukunst zurückgehen. Man darf nur nicht wie *Strzygowski*[11] in den Fehler verfallen, in der Holzkunst jede Möglichkeit einer Übertragung aus dem Steinbau abzuleugnen und die Holzbaukunst für allzu viele Besonderheiten der osteuropäischen Steinarchitektur verantwortlich machen.

Alle genannten Verfasser betreiben die russische Baugeschichte nicht als Geschichte der Baukunst in Rußland, sondern als die der Architektur der Russen. Die islamischen Völker Rußlands z. B., deren sehr belangreiches Bauwesen übrigens niemals genügend erforscht und zum schnellen Untergang verurteilt ist, sind fast ganz außerhalb der Betrachtung geblieben. Der Ausgangspunkt ist demnach in allen Fällen ein nationaler gewesen, er ist aber nicht folgerichtig eingehalten worden. Vielleicht liegt das daran, daß die Voraussetzungen hierfür noch nicht gegeben sind. So gerät die Schilderung der baugeschichtlichen Entwicklung bei *Brunov*,[2] noch mehr bei *Ainalov*[4,5] und erst recht bei *Nekrasov*[10] immer wieder über die Grenze, wo sie die russische Baugeschichte nur noch als eine Funktion der Architekturentwicklung in den Nachbarländern darstellt. Vor 1453 ist der Blick vorwiegend nach Byzanz und Vorderasien, danach auf Westeuropa, nie aber mit voller Aufmerksamkeit auf die Kräfte des russischen Bodens selbst gerichtet. Raumtheoretische Untersuchungen schieben sich in breiter Ausdehnung über sporadische Erkenntnisse eines nationalen Stilwollens, aber sie haben keinen größeren Wert als nur als Beiträge zur Konstruktionsgeschichte, denn der russische Kirchenraum ist in seiner tatsächlichen Wirkung nicht durch das Maßsystem von

Grund- und Aufriß, sondern die alles teilende Ikonostasis — die bezeichnenderweise fast nie in die Grundrisse eingezeichnet ist — und durch die Körperlichkeit vieler und zufälliger Einbauten bestimmt. Von diesen sind, und zwar durch *Brunov*,[2] bisher nur die „Chöre", die Oratoriumsemporen, näher in Betracht gezogen worden. Mindestens die russische Baukunst, wohl aber die Baukunst Osteuropas überhaupt, verdient es, nach ihr eigenen Gesetzen begriffen zu werden. Auf welchen Wegen man nach meinem Dafürhalten dieser Aufgabe näher kommen könnte, habe ich bezüglich der russischen Architektur in meinem Buche „Formenwandlungen in der russischen Baukunst"[12] zu zeigen versucht und etwas Ähnliches in einem hier erschienenen Aufsatz[20] mit bezug auf eine vereinzelt gegebene Situation in der Baugeschichte des westlichsten Osteuropas unternommen. In dieser Hinsicht bietet das wenigste *Nekrasov*.[10] Niemand streitet dem hervorragenden Gelehrten seine Verdienste um die Erforschung der russischen Baugeschichte ab. Er bringt auch in seinem neuesten Buche wieder zahlreiche neue Erkenntnisse, vor allem in Datierungsfragen, in denen man ihm sicher vertrauensvoll folgen darf. Seiner umfassenden Kennerschaft sind natürlich die als nationaleigen zu deutenden Züge in der russischen Baugeschichte auch gar nicht entgangen, aber in der ganzen Anlage schreitet seine Darstellung über diesen Fragenkreis hinweg und bemüht sich vielmehr, dem zur Zeit geltenden Schema bolschewistischer Geschichtstheorien gerecht zu werden. Das ist aber ein ganz unfruchtbares Unterfangen. Die mittelalterliche Baugeschichte Rußlands ist in allen wesentlichen Stücken eine kirchliche Baugeschichte. Sie wird bestimmt kaum einmal von den Veränderungen sozialer und wirtschaftlicher Art, entscheidend aber von der Dynamik der kirchengeschichtlichen Entwicklung. Die bisher üblicherweise — auch von *Ainalov*[4,5] — eingehaltene Gliederung der Baugeschichte wird ihr einigermaßen gerecht, und *Brunov* hat in glänzender Weise nachgewiesen, in welchen unlöslichen und lebendigen Wechselbeziehungen Kirche, Baukunst und völkische Entfaltung gerade in den tüchtigsten Epochen der russischen Geschichte gestanden haben.[2] Aber *Nekrasov*, ganz im Gegensatz zu seinem Schüler *Brunov*, erkennt die augenblicklich gültige Aufeinanderfolge der Perioden in der materialistischen Geschichtsauffassung auch für die Baugeschichte als verbindlich an und muß nun neue, recht undurchsichtige Gliederungen einführen und diese mit Namen und Attributen versehen, von denen jeder und jedes auch für eine andere zutreffen würde und die also nichts charakterisieren können. Damit verwickelt sich die russische Baugeschichte zu einem unpragmatischen und unverstandenen Durcheinander von Mischungen meist unrussischer Formen. Das einzig ordnende Prinzip dabei bleibt nur das Mißtrauen gegen die Fähigkeit des Einheimischen, am Aufbau der monumentalen Kunst mitzuwirken. Das geht so weit, daß Wesentliches und Unwesentliches überhaupt nicht mehr unterschieden werden. Niemand wird behaupten, daß das italienische Barock für die altrussische Baukunst eine grundsätzliche Bedeutung gehabt habe. Die Fragen aber, die anläßlich der Übernahme gewisser Anregungen aus dem Italien des 17. Jahrhunderts entstehen, werden auf breitestem Raume durchgesprochen. Trotz aller Gelehrsamkeit, mit der Nekrasov auch dieses Buch wieder angefüllt hat, ist es doch nur ein neuer Beleg dafür geworden, daß der Bolschewismus einer echten Geisteswissenschaft selbst unter den glänzendsten individuellen Bedingungen nicht fähig ist.

Es überrascht nicht, wenn für die bauforscherische Arbeit in den nichtkommunistischen Ländern Osteuropas genau das Gegenteil zutrifft. In ihrer vortrefflichen Geschichte der polnischen Kunst, übrigens der ersten, die je geschrieben wurde, sind *Walicki* und *Starzyński*[13] eifrig bestrebt, von polnischer Kunst und nicht von Kunst in Polen zu sprechen. Doch erkennt man bald, daß sie damit nicht das von Haus aus dem völkischen Geiste eigentümliche bezeichnen wollen, sondern als polnisch das betrachten, was durch geschichtliche oder geographische

Zusammenhänge Polen zugehörig geworden ist. So überschneidet sich aber der von ihnen behandelte Stoff vielfach mit dem, was m. E. mit größerem Rechte etwa als russisch, ukrainisch oder deutsch in Anspruch genommen werden darf. Die beiden Verfasser enthalten sich durchaus chauvinistischer Behauptungen, von ihrem Begriff des Polnischen aus sind ihre Aussagen nicht unberechtigt, aber eben damit nehmen sie sich selbst die Möglichkeit, zu zeigen, was denn nun wirkliche Schöpfung polnischen Geistes und was nur polnisch durch zeitliche und räumliche Bedingungen geworden ist. In der polnischen Kunstlandschaft, die in ihrem nicht reizlosen Charakter noch keineswegs erforscht ist, stoßen unverändert übertragene Formen, Überlagerungen, Angleichungen und bodenständiger Besitz in einer Vermengung zusammen, die bei aller Zufälligkeit doch zu einem eigengesetzlichen Formenvorrat verschmilzt. Man kommt dessen Wesenheit nur auf halbem Wege nahe, wenn man, wie die beiden Verfasser, die europäische Kunstgeschichte an Hand der Proben, die aus ihr nach Polen-Litauen verschlagen worden sind, nochmals durchspricht, etwa im Stile der *Hamann*'schen Kunstgeschichte, zu der dieses Buch eine Ergänzung sein soll. Die Voraussetzungen, die für eine umfassendere und auf das echt Polnische achtende Darstellung in den Gegebenheiten der Vorgeschichte und der Volkskunde liegen, sind hier reichhaltiger vorhanden als in Rußland, doch darf man sich von ihnen nicht zu viel versprechen. Die kirchliche Baukunst Westeuropas hat in Polen von Anfang an so tiefgreifend gewirkt, daß den volkstümlichen Elementen keine Möglichkeit mehr zur Entfaltung und Behauptung blieb.

Ein Gebiet der Forschung aber läßt bedeutende Aufschlüsse erwarten, nämlich die Kunde von den Holzkirchen Osteuropas. Hier nimmt allerdings mit steigendem Interesse auch die Verwirrung der Geister zu. *Petranu*[14,15] hat die Ansichten gesammelt, die nur über die im rumänischen Sprachgebiet vorhandenen Holzkirchen angetroffen werden, ohne die Thesen zu dieser Frage im allgemeinen noch mit heranzuziehen. Es gibt in der baugeschichtlichen Literatur weniges, was mehr belustigen könnte, als dieses Karussell gelehrter Verirrungen. Der rumänische Forscher, ein Schüler *Strzygowskis* und übrigens ein ernsthafter Freund deutscher wissenschaftlicher Arbeit, hatte vor allem Anlaß, die Sache der rumänischen Baukultur gegen die Ansprüche der magyarischen Bauforschung zu verteidigen.[16] Mehrere magyarische Gelehrte haben nämlich alle Holzkirchen, die auf ehemals oder heute ungarischem Boden angetroffen werden, für Schöpfungen des magyarischen Genius erklärt und höchstens „Einflüsse" aus Deutschland oder den romanischen Ländern zugeben wollen. Hierbei haben sie den heiklen Fragenkreis, dem sie ganz ähnlich wie *Walicki* und *Starzyński*[13] gegenüberstanden, nicht mit einer neutralen Definition des Begriffes „ungarisch" umgangen, sondern in primitiver Weise durch unbeweisbare und leicht widerlegte Behauptungen im magyarischen Sinne zu lösen versucht. Die Leistung der magyarischen Bauforschung, meistens in der unzugänglichen Sprache ihrer Verfasser veröffentlicht, war niemals von europäischer Bedeutung und ist es durch diese Thesen jedenfalls nicht im günstigen Sinne geworden. Daß dieser Vorstoß möglich war, zeigt nur, wie weit sich die Geschichte des osteuropäischen Holzbaus noch im Rückstande befindet. Ein großes Verdienst hat sich hier mehr durch ahnende Einsicht als durch genaue Erkenntnis *J. Strzygowski* erworben, vor allem in seinen älteren Schriften, wie der zusammen mit *A. Karasek* und *W. Kuhn* verfaßten Studie über „Die Holzkirchen in der Umgebung von Bielitz-Biala".[17] Er sieht als erster, was wohl nicht mehr bezweifelt wird, daß sich in den Holzkirchen Osteuropas, besonders der Karpathen und ihrer Vorländer, zwei oder vielleicht sogar drei verschiedene Welten des Holzbaus vereinigen, ohne übrigens mehr als eine ästhetische Einheit zu gewinnen. Wahrscheinlich wird gar nicht mehr auszumachen sein, ob das Grundelement dieser Sakralbauten, der Blockbau, ostgermanisch oder ur-

slavisch, wohl gar urbaltoslavisch oder ugrofinnisch ist oder ob mehrere dieser Völkergruppen ihn selbständig und unabhängig voneinander angewendet haben. Der früheste Blockbau, den die Wissenschaft in Osteuropa kennengelernt hat, stellt eine fertige und hochentwickelte Bauweise dar, und zwar nicht nur der Wand, sondern als Holztonne und gebrochene Decke auch des Daches. Zu ihm tritt sehr selten, aber schon sehr früh der Mastenbau: vielleicht in Arkona, sicher gelegentlich in den Karpathen (in Garansek bei Altsohl noch erhalten). Diese beiden Bauweisen sind von vornherein stellenweise von einer Art Ständerbohlenbau überlagert, die *Kostrzewski* für ur- oder protoslavisch hält, die aber ebenso gut auch etwa urbayrisch genannt werden kann. Wahrscheinlich ist sie illyrisch. In geschichtlicher Zeit verwickelt sich das Bild weiter durch das Hinzutreten von schiefwandigen Ständerpyramiden als Glockengerüste, später Türme, und durch den Ersatz des holzverschlingenden Blockpfettendaches durch das unorganische, aber formenreichere Sparren- und schließlich Sparrenbinderdach. Dieses ist wie wohl auch die Ständertürme deutscher Herkunft.

Überblickt man auf Grund dieser sehr rohen Aufteilung des Tatbestandes die Aussagen des neueren Schrifttums, so vermißt man bei allen osteuropäischen Verfassern das Bestreben, diese Gruppe von Fragen systematisch zu behandeln und ordnend zu erfassen. Das maßgebliche Wort ist auch hier von Rußland zu erwarten. Schon im 11. Jahrhundert befand sich der Blockbau hier auf der höchsten Stufe der Entwicklung. Der Raum wurde nicht nur mit Holztonnen, sondern auch mit polygondiagonal übereinander gelegten Hölzern bedeckt, die eine kuppelähnliche Endigung erzeugten. Mehrere Blockeinheiten vermochte man bereits zu ganzen Gruppen zu vereinigen, für die Entwässerung des Daches eine technisch überaus schwierige Aufgabe, die wohl nur durch pyramidale Anordnung der Gruppen gelöst werden konnte und damit sicherlich Schöpfungen von stärkster Monumentalität herbeiführte. Diese Möglichkeiten haben *Brunov*,[2] *Ainalov*[4,5] und *Nekrasov*[10] alle irgendwie wahrgenommen, aber keiner hat sie liebevoll genug verfolgt und in dem rekonstruierten Bilde die Grundlage für die wesenhaftesten Merkmale der späteren russischen Architekturentwicklung erkannt. Immer wieder bringen sie die barocke Vielkuppeligkeit etwa von Kiži mit dem urtümlichen Mnogoglavie, eben der Blockgruppe mit zahlreichen Endigungen als zueinander gehörig durcheinander, keiner bemerkt, daß die eingeborene Vielkuppeligkeit die Voraussetzung schuf für eine Volkstümlichkeit und Dauerhaftigkeit des fünf- und mehrkuppeligen Steinkirchentypes, wie sie dieser in Byzanz nie hat erlangen können, allen entgeht der Zusammenhang zwischen den für den Holzbau notwendigen Gruppengestalten und gewissen Grundrissen von russischen Steinkirchen, unerklärt bleibt der nach der Analogie der Holzkunst so naheliegende Drang der Kuppelvermehrung, der Aufbau der Kuben nach parallel verlaufenden Tonnen, alle zwängen den Raum der russischen Kirche in das westliche Begriffsschema von Joch und Schiff, während er in Wirklichkeit in Felder aufgeteilt ist, wie es dem Organismus des hölzernen Gruppenbaus entsprach. Wie die Diffusion der Gruppe im irrational zergliederten Dach als Überwindung von Zweck und Technik, als Hypostasis des Unwirklichen in den Steinbau eingeht, habe ich an anderer Stelle[12] zu zeigen gesucht.

Ein gleicher Reichtum architektonischer Gedanken konnte sich aus dem Holzbau im übrigen Osteuropa nicht entwickeln, was es allerdings nicht rechtfertigt, daß *Walicki* und *Starzyński*[13] dieser Sache fast überhaupt kein Wort widmen. Sieht man vom Ständerturm ab, so kann man wohl sagen, daß die Gattungen der nördlichen Karpathen — lemkisch und bojkisch — reine Blockbauüberlieferung bewahren. Sie haben offenbar sogar zugewanderte Meister der großen Architektur beeindruckt, denn der von *Sičynśkyj*[18] mitgeteilte erste Entwurf zur Lemberger Georgskathedrale weist eine der bojkischen Art entsprechende und

im Barock damals ungewöhnliche Anordnung der Baukörper auf. Andererseits muß man aber auch mit der Möglichkeit rechnen, daß viele Elemente des osteuropäischen monumentalen Holzbaus, so wie er jetzt gegeben ist, dem Steinbau zu verdanken sind: der „gotische" Spitzturm, die galerieartige Glockenstube, die übertreibende Vervielfältigung der welschen Haube — ein charakteristisches Beispiel volkstümlicher Verdolmetschung monumentaler Form —, der Dachreiter und vor allem die ganze Vielfalt barocker Raumvariationen, dann auch die Brettertonne, sofern sie nicht in einzelnen Fällen Trägerin der Erinnerung an die alte Pfettentonne ist. Vor allem zur Zeit der Union mag vieles von den magyarisierten und latinisierten Priestern aus den althabsburgischen Ländern in die Karpathenlandschaft mitgebracht worden sein. Überblickt man aber den ganzen Fragenkreis, also vor allem einschließlich Rußlands, so rechtfertigt doch dieser Tatbestand nicht die von *Zalozieckyj*[19] vorgenommene Aufteilung nach den Schematismen der Geschichte des westeuropäischen Steinbaus. Mit diesen Bemerkungen sei auch gegenüber *Petranu*[14—16] ein fester Standort gegeben. Es ist kaum mehr möglich, die Verdienste etwa der karpathenländischen Ukrainer von denen ihrer rumänischen Nachbarn abzugrenzen. Auch die Frage, ob der organisch eingebaute Holzturm eine rumänische oder vielleicht eine ostdeutsche Schöpfung ist, muß offen bleiben. In dieser Hinsicht ist neuer Aufschluß aus den durchweg noch nicht veröffentlichten Inventaren der Kunstdenkmäler Oberschlesiens zu erwarten.

Holzbau und Zentralbau hangen bekanntlich aufs engste zusammen. Der echte Blockbau bildet immer angenäherte Quadrate, dazu kommt, daß das Rundhaus als den frühgeschichtlichen Slaven eigentümlich nachgewiesen worden ist. Mit seinen monumentalen Entsprechungen und mit dem ausgedehnten Schrifttum, das sich vor allem auf čechischer Seite zu dieser Frage neuerdings ergeben hat, habe ich mich in dieser Zeitschrift schon ausführlich beschäftigt.[20] Rußland hat den reinen Zentralbau im ganzen Mittelalter nicht gepflegt, aber sich doch von diesem Thema auch nicht so fern gehalten, wie man vielleicht glauben möchte. Im fortgeschrittenen Mittelalter bemerkt man einen zwar lückenhaften, aber doch noch zusammenhängenden Gürtel dem Zentralbau zustrebender Schöpfungen, in denen sich das ludolfingische und salische Deutschland, Przemysliden, Piasten und Rurikiden zu einer gemeinsamen Baukunst vereinigen, die zwar unverkennbare morgenländische Eigentümlichkeiten aufweist, im wesentlichen aber eine deutsche Leistung ist. Ihr sind in Böhmen Blatná, Řeznovice, Řeporyje, Vinec und in Prag St. Johann „an der Schranke" zuzuweisen, deren Zusammenhang mit zahlreichen Beispielen deutscher Burgkapellen und ähnlicher Sakralbauten auf der Hand liegt, in Krakau hat kürzlich *Ekielski*[21] auf Grund archäologischer Untersuchungen die Andreaskirche als ein Bauwerk dieser Gattung erkannt und ihre Verwandtschaft mit der Georgenbergkirche von Goslar nachgewiesen, weiter im Osten ordnen sich in die gleiche Linie die von *Sičynśkyj*[18] mit vorgeführte Armenierkathedrale von Lemberg und einzelne Bauten in Halič und Krylos mit ein,[22] dort berührt sich die ganze Bewegung mit der Baukunst von Vladimir und Suzdaľ, soweit diese den Zentralbaugedanken gepflegt hat, und kehrt von dort aus in der Kirche von Kościelna Wieś bei Kalisch[23] nochmals in westlicher Richtung zurück. Trotz der Beteiligung der Lemberger Armenier an dieser Erscheinung dürfte sie nichts mit armenischer Baukunst zu tun haben. Als Baumeister der armenischen Kathedrale von Lemberg hat *Sičynśkyj* den Deutschen Dore oder Doring erkannt.[18]

Wohl unter dem zur Breite pressenden Druck der raumbestimmenden Ikonostasis wird der osteuropäische Zentralraum immer wieder zum Querraum. Aber die Ikonostasis allein ist nicht die Ursache dieser Entwicklung, denn der Querraum bricht auch ohne dieses liturgische Element durch. Er ist als der uralte Monumentalraum der Ostgermanen, von Slaven und Hunnen übernommen, in

Osteuropa tiefverwurzelt. Nach jahrhundertelangen Pausen der Erschöpfung taucht er immer wieder als ein eigentümliches Kennzeichen osteuropäischer Architektur auf, sogar noch im protestantischen Kirchenbau Ostdeutschlands, wie uns *Wiesenhütter*[24] darlegt, ohne allerdings diese Erscheinung in ihren wahrhaft geheimnisvollen Lebensquellen zu begreifen und nicht ohne sie programmatisch zu mißbilligen. Übrigens nicht nur in Ostdeutschland, sondern auch in Polen ist der Querraum bis ins 18. Jahrhundert gültig. Sehr hübsch hat *Nekrasov*[10] das Querraumproblem für Rußland herausgearbeitet (auf den Seiten 20, 183 und 343 seines Buches). Dafür hat er die russische Malkirche, die großartigste und selbständigste Schöpfung des osteuropäischen Zentralbaus, völlig mißverstanden, und er leugnet in theoremischer Verblendung sogar die ideelle Identität der hölzernen und steinernen Malkirchen. Daß ich im übrigen der Meinung bin, daß die Malkirche nur eine gelegentliche, wenn auch uns sehr ansprechende Schöpfung ist und keine grundlegende Bedeutung für die Entwicklung der russischen Baukunst gehabt hat, habe ich schon mehrmals dargelegt.[12]

Schon diese kurzen Ausführungen, die nirgends auf den Inhalt der besprochenen Bücher erschöpfenden Bezug nehmen konnten, zeigen, daß die osteuropäische Bauforschung über einzelne Aufgaben noch nicht hinweggekommen und zu einer wirklichen Wesensüberschau noch nicht durchgedrungen ist. Dieses Ziel ließe sich unter den geistesgeschichtlichen Bedingungen des 20. Jahrhunderts nur dann erreichen, wenn man sich zunächst fragte, inwieweit die einzelnen baugeschichtlichen Erscheinungen Äußerungen nationaler Vitalität sind und sich zu einer Physiognomik der Volksseele vereinigen. Der Weg dahin ist auf dem Geleise der Volkskunst und des Kunsthandwerks schon besser geebnet als auf der Baukunst.[25] Erst wenn dieses Ziel erreicht ist, kann die Forschung zu der eigentlichen Frage aller Geschichte des christlichen Kirchenbaus vorstoßen, nach dem Inhalt und der geistlichen Absicht, nach der apokalyptischen Bezogenheit jeder Schöpfung des Kirchenbaus auf den Kyrios, nach dem die Kirche genannt ist, und danach, ob und wo sich oberhalb aller Ordnungen von liturgischem Zweck und künstlerischem Ziele der erhabene Sinn der gebauten Kirche erfüllt. Wo die Baugeschichte an dieser Frage als einer unlösbaren und subjektiven vorübergeht, erniedrigt sie sich selbst zu einer armseligen typologischen Registrande und bemerkt nicht, daß es sehr wohl feststellbar ist, ob Gott sich zu einem menschlichen Werke bekannt hat oder nicht. Die Ergebnisse verändern sich dann allerdings gegenüber dem rein kunstgeschichtlich erfaßbaren Bilde, sie werden aber auch dem Wesen der Sache angemessener. Was die Forschung bisher unterlassen hat, besorgt die geschichtliche Wirklichkeit, die immer der wissenschaftlichen Weisheit vorauseilt, schon längst auf ihre Art, indem sie im Kirchengebäude einen Zeugen für den Heiland erkennt und es mit dem dieser Welt eigenen Haß langsamem Verfall oder plötzlicher Zerstörung preisgibt.

Bis zu jenem transcendenten Ziele ist es noch ein weiter Weg. Ehe es erreicht ist, wird es für uns Deutsche eine dankbare und wichtige Aufgabe bleiben, aus der vorhandenen reichen Literatur das herauszuarbeiten, was sie über die deutsche Einwirkung auf die Baukunst Osteuropas aussagt. Einige Hinweise waren ja schon in den vorangegangenen Ausführungen möglich. Den deutschen Anteil und seine Art zusammenhängend darzustellen, ist noch nicht möglich. Man hätte mit dem ostgermanischen Substrat der Baukultur Osteuropas zu beginnen, aber eben dieses ist bei dem heutigen Stande der Forschung mehr in der Phantasie als in der Wirklichkeit gegeben. Es fehlt auch noch eine klare Vorstellung von den germanisch-deutsch-russischen Beziehungen im Verlaufe der Geschichte. Nur mit Bezug auf das nichtrussische Osteuropa steht es hier besser. So bleiben vorerst die verstreuten Hinweise in Geltung, die *Brunov*,[2] *Ainalov*[1,5] und vor allem *Nekrasov*[10] zu dieser Sache darbieten. *N. v. Holst*[26] steuert einiges, übrigens noch

nicht Endgültiges, für die Baukunst von Naugaard (Novgorod) bei (S. 15, hierzu ist *Ainalov* a. Anm. 4 a. O., S. 49 zu vergleichen). *Buxton*[6] beschäftigt sich mit den Beziehungen Naugards zu Wisby, während aus den Untersuchungen *Voronins*[7] die deutliche, z. T. auf unmittelbarer Übertragung beruhende Ähnlichkeit der Organisationsformen und Werksgewohnheiten der russischen Zünfte, Innungen und Bauhütten mit den deutschen hervorgeht. Es ist das große Verdienst der kleinen Schrift von *N. v. Holst*, gerade an den baltischen Kirchenbauten gezeigt zu haben, daß die deutsche Baukunst in den Ländern an der Ostsee nicht als ein fremdes Gut in eine nichtdeutsche Landschaft verpflanzt worden ist, sondern daß sie die erste monumental gestaltete Antwort künstlerischen Geistes auf die grenzenlose Unform jener Landschaft gewesen ist, in der bis dahin die eingesessene Bevölkerung nicht entfernt zu solcher Leistung fähig gewesen war. Und weiter erweist sich an den Ausführungen dieses Buches die deutschbaltische Kunst nicht als ein kolonialer Ableger der innendeutschen, sondern als ein in eigener Kraft lebender Zweig, der den Stamm an Qualität und Schnelligkeit des künstlerischen Fortschritts sogar zu übertreffen vermochte. Hierin unterscheidet sich die deutsche Kunst in Osteuropa von der russischen in den nichtrussischen Ländern dieses Bereiches. In geistvoller Weise hat der Emigrant *P. N. Savickij* in mehreren Schriften und Vorträgen gezeigt, wie die russische Baukunst in Polen, im Baltikum und in den asiatischen Randgebieten an dem Gesicht der Landschaft bildend mitgewirkt hat. Das ist unleugbar, aber sie ist doch dabei immer nur eine ferne Ausstrahlung geblieben, auf die polizeiliche Wirklichkeit einer rein politischen Übermacht angewiesen.

Außerhalb Rußlands nimmt die Baugeschichte nur dann die Merkmale einer gesunden und einheitlichen kontinuierlichen Entfaltung einmal erfaßter Gedanken an, wo sie sich mit den Bewegungen der ostdeutschen Architekturentwicklung vereinigt, wie in Masowien zur Ordenszeit oder in Kleinpolen im 14. und 15. Jahrhundert. Sobald sie sich von dieser Gesetzlichkeit entfernt, wird sie richtungslos und verzettelt ihre Kraft ohne Folgerichtigkeit und großes Ziel. Das haben auch *Walicki* und *Starzyński*[13] erkannt. Dabei ist die kirchliche Baukunst am ehesten noch die Bewahrerin jener gesunden Überlieferung und damit Trägerin nationaler Eigenart. Sobald die weltliche Baukunst, wie in Polen seit dem 16. Jahrhundert, die Überhand gewinnt, entsteht nur noch ein Nebeneinander von bis zur Kopie unselbständigen Übertragungen fremden Kunstgutes. Das geht für Polen aus *Starzyńskis*[13] Darstellung der neueren Kunst in Polen und für Rußland aus *Wulffs*[3] Geschichte der neurussischen Kunst hervor. Dieser zeigt zugleich, wie sich auch in der russischen Baukunst des 18. Jahrhunderts noch die kirchliche als deutlichste Bewahrerin völkischer Eigenart und eigenster Überlieferungen erweist.

Neben diesem mehr oder minder kräftigen Eigenleben slavischer Baukunst geht die Geschichte der kirchlichen Baukunst der Deutschen Osteuropas als eine Kette eigener und mit dem Reiche selbst innigst zusammenhängender Schöpfungen her. Sie zu beschreiben und zu erforschen, ist Sache der deutschen, nicht der osteuropäischen Kunstgeschichtsschreibung, wobei nicht ausgeschlossen werden soll, daß auch Osteuropäer sich daran beteiligen. Die mittelalterliche Baukunst Schlesiens hat in den letzten Jahren durch *Gębarowicz*[27] und *D. Frey*[28] bedeutende Darstellung und Deutung gefunden. In der gleichen Linie, aber für das 18. Jahrhundert gültig, liegen *G. Grundmanns* Untersuchungen über die Baumeisterfamilie Frantz, die sich vor allem im Kirchenbau hervorgetan und dem deutschen Namen auch in Polen und Schweden Ehre gemacht hat.[29] Ein ganz besonderes Interesse hat sich in den letzten Jahren der Kunst in der Slovakei zugewendet, die ja, soweit sie mittelalterlich ist, fast ausschließlich Kunst der Zips und der deutschen Siedlungen in der Slovakei ist. Nach dem mehr volkstümlich, aber auf gediege-

ner wissenschaftlicher Grundlage geschriebenem Werke von *J. Špirko*[30] hat *V. Mence*[31] ein umfängliches, mir noch nicht zugänglich gewesenes Werk über die mittelalterliche Baukunst der Slovakei veröffentlicht, aber diese beiden Bücher sind weit in den Schatten gestellt worden durch die monumentale Veröffentlichung von O. *Schürer* und *E. Wiese*, die auf ausgedehntesten, vom Deutschen Verein für Kunstwissenschaft ermöglichten Studien beruht und vor allem als Inventar einen für lange Zeit nicht mehr überbietbaren Wert hat.[32] In demselben Sinne gehört auch das schon erwähnte Buch von *Wiesenhütter*[24] nur geographisch, nicht sachlich in die Geschichte des Kirchenbaus in Osteuropa. Es erscheint dennoch berechtigt, aus all diesem Schrifttum auch eine Osteuropa im allgemeinen betreffende Folgerung zu ziehen. Während mit der Vernichtung des deutschen Bürgertums und damit des tragenden Mittelstandes über das slavische Osteuropa ein im vollen Ausmaß noch gar nicht erkanntes Unheil hereinbrach, gelang dem Außendeutschtum der Reformation dort, wo es von nicht allzu schwerem Druck betroffen wurde, die Aufrechterhaltung der wichtigsten Kulturbeziehungen zum Reich. So hat sich die Tradition des deutschen Kirchenbaus im westlichen Osteuropa auch im 16. und 17. Jahrhundert noch leidlich erhalten und, wie aus *Wiesenhütters*[24] Buch deutlich wird, sogar gelegentlich auf die polnisch-katholische Seite wirken können.[33] Vor allem aber gewinnt der protestantische Kirchenbau im Osten eine Kraft, die ihn der Sakralarchitektur des Westens völlig ebenbürtig macht und *Wiesenhütter*[24] die Möglichkeit bietet, aus den Wesensgesetzen des ostdeutschen evangelischen Kirchenbaus ein für das protestantische Bauwesen überhaupt verbindliches Programm abzuleiten.

Von slavischer Seite ist zu unserem Anliegen eine Arbeit geliefert worden, die besonders hervorgehoben zu werden verdient: *Sičynśkyj*[18] macht uns in seiner Schrift über die Lemberger Georgskathedrale nicht nur mit einem der glänzendsten Werke des Barocks in der Ukraine bekannt, sondern vermittelt zugleich ein genaueres Wissen über den Archtiekten dieser Kathedrale, mit dem sich zuvor schon *Hornung* und *Mańkowski* beschäftigt hatten und der sich Merderer, Merettini oder Meretyn nannte, jedenfalls unzweifelhaft ein Deutscher, vermutlich aus Salzburg oder Tirol war. Auch aus künstlerischen Gründen ist diese Herkunft die wahrscheinlichste. Das gleiche gilt für seinen Nachfolger Fes(s)inger. Diese erfreuliche Erkenntnis ist auch von *Starzyński*[13] übernommen worden.

Berlin. *Hermann Weidhaas.*

*

[1] Eine die Vollständigkeit erstrebende Bibliographie des Schrifttums zur osteuropäischen Bau- und Kunstgeschichte, soweit es irgendwie zur deutschen Kunst in Beziehung steht, ist in der jährlich 3500—4000 Nummern umfassenden Zusammenstellung „Schrifttum zur deutschen Kunst“ enthalten, die der Deutsche Verein für Kunstwissenschaft herausgibt.

[2] *M. Alpatov* und *N. Brunov*, Geschichte der altrussischen Kunst. R. M. Rohrer, Brünn (1932 bei B. Filser in Augsburg). Textband X und 423 Seiten mit 94 Abbildungen. Tafelband XII und 137 Seiten = 345 Abbildungen. Die Baukunst ist von Brunov, die übrigen Künste sind von Alpatov behandelt. Ausführliche Besprechung von *J. Myslivec* und *mir* in Germanoslavica, II (1932/33), S. 266 ff. — Die übrigen Schriften Brunovs sind bei *Nekrasov* (a. Anm. 10 a. O.) zitiert.

[3] O. *Wulff*, Die neurussische Kunst im Rahmen der Kulturentwicklung Rußlands von Peter dem Großen bis zur Revolution. Verlag und Jahr wie Anm. 2. Textband XVIII und 380 Seiten, Tafelband XIV und 236 Seiten = 472 Abbildungen. Besprochen wie Anm. 2.

[4] XIII und 96 Seiten, 20 Abbildungen im Text, 64 Tafeln. 1932 bei W. de Gruyter & Co. Besprochen wie Anm. 2.

[5] 1933, Verl. wie Anm. 4. V und 143 Seiten, 7 Abbildungen i. T., 73 Tafeln. Besprochen von *J. Myslivec* und *mir* in Germanoslavica, II (1932/33), S. 562 f. —

Leider sind beide Bände schlecht und insbesondere ohne genügende Kenntnis der russischen und deutschen technischen Fachausdrücke übersetzt.

[6] *D. R. Buxton*, Russian mediaeval architecture, with an acount of the transcaucasian styles and their influences in the West. Cambridge University Press 1934. XI und 112 Seiten, 108 Tafeln. — Besprochen von *mir* im Seminarium Kondakovianum, Recueil d'études... 1935.

[7] *N. N. Voronin*, Očerki po istorii russkogo zodčestva XVI—XVII vekov (Umrisse einer Geschichte der russischen Baukunst des 16. und 17. Jahrhunderts). 92. Lieferung der Staatl. Akademie für die Geschichte der materiellen Kultur. Moskau und Leningrad (OGIZ) 1934. 131 Seiten, 11 Abb. i. T. — Besprochen von *mir* in Germanoslavica, III (1935), S. 432.

[8] *V. Snegirev*, Aristotel' Fioravanti i perestrojka Moskovskogo Kremlja (A. F. und der Umbau des Moskauer Kremls). Moskau, Verlag der Allsowjetischen Akademie der Baukunst, 1935.

[9] Aristotile Fioravanti. Die italienische Forschung und das Buch von Snegirev. Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, II (1937), S. 413 ff.

[10] *A. I. Nekrasov*, Očerki po istorii drevnerusskogo zodčestva XI—XVII veka (Umrisse einer Geschichte der altrussischen Baukunst des 11. bis 17. Jahrhunderts). 1936. Verlag der Allsowjetischen Akademie der Baukunst in Moskau. 400 Seiten, 1 bunte Tafel, 276 Figuren und Abbildungen.

[11] *J. Strzygowski*, Altslawische Kunst, ein Versuch ihres Nachweises. Augsburg 1929.

[12] Halle 1935. Besprochen hier von Günther Stökl (II, 1937, S. 92). In derselben Linie liegen die Aufsätze: Der Begriff des Baukörpers in der russischen Architektur, „Geistige Arbeit", II, 1935, Nr. 16. Das Zeugnis der russischen Baukunst, „KYRIOS", II, 1937, S. 161 ff.

[13] *M. Walicki* und *J. Starzyński*, Dzieje sztuki polskiej (Geschichte der polnischen Kunst). Warschau, M. Arct, 1936. 301 Seiten, 26 Tafeln, 380 Abbildungen.

[14] *C. Petranu*, Bisericile de lemn ale Românilor ardeleni (Die Holzkirchen der Siebenbürger Rumänen). 1934 bei Krafft & Drotleff in Hermannstadt. 71 Seiten, 14 Abbildungen, ausführliches Résumé.

[15] *Ders.*, Noui cercetări şi aprecieri asupra arhitecturii în lemn din Ardeal (Neue Untersuchungen und Würdigungen der Holzbaukunst Siebenbürgens). Verlag der National-Druckerei in Bukarest. 48 Seiten, 4 Abbildungen, ausführliches Résumé.

[16] *Ders.*, L'histoire de l'art hongrois au service du révisionisme (16 Seiten, flugblattähnlicher Sonderdruck aus einer mir unbekannten Zeitschrift).

[17] Verlag der Historischen Gesellschaft für Posen, 1927. 47 Seiten, 39 Abbildungen auf Tafeln.

[18] *V. Sičynśkyj*, Architektura katedry sv. Jura u L'vivi (Die Architektur der St. Georgskathedrale in Lemberg). Operum Societatis Theologicae Ucrainorum Leopoli tomus VI. Verlag des Bohoslovske Naukove Tovarystvo Lemberg. 1934. VIII und 97 Seiten, 1 bunte Tafel, 30 Seiten Abbildungen und Pläne.

[19] *V. R. Zaloziecky*, Gotische und barocke Holzkirchen in den Karpathenländern. Wien 1926. Über den gleichen Gegenstand schrieb der Verfasser im Naukovyj Zbirnyk Tovarystva „Prosvěta", Užhorod 1923, II. Leider ist mir eine offenbar sehr wichtige Arbeit zum selben Thema unerreichbar geblieben: M. Dragan, Ukrajinśky dereveljany cerkvy (Ukrainische Holzkirchen). Lemberg 1937, Ukrainisches Nationalmuseum, Bd. I und II.

[20] II (1937), S. 279 ff.

[21] *J. Ekielski* und *St. Świszczowski*, Krakowski kościół św. Andrzeja w dobie romańskiej (Die Andreaskirche in Krakau zu romanischer Zeit). Prace komisji historji sztuki, Polska Akademja Umiejętności VII (1937), S. 61 ff. und Sitzungsbericht.

[22] Außer durch *Ainalov* (Anm. 4, S. 93) und *Nekrasov* (Anm. 10) sollen wir über die Baugeschichte von Halič und Krylos nun sehr gut durch *J. Pasternaks* Aufsatz in den Jahrbüchern für Geschichte Osteuropas unterrichtet werden.

[23] Vgl. *meinen* Aufsatz über Sonderformen der romanischen Baukunst in den piastischen Ländern, Deutsche Monatshefte in Polen 1938, dort S. 148 ff.

[24] *A. Wiesenhütter*, Protestantischer Kirchenbau des deutschen Ostens in Geschichte und Gegenwart. 1. Band der von O. Thulin herausgegebenen Reihe „Kunstdenkmäler des Protestantismus". 1936 bei E. A. Seemann in Leipzig. 224 Seiten, 189 Abbildungen. — Ausführliche Besprechung von *mir* in der „Zeitwende", XIII (1937), S. 252 ff.

[25] Eine planmäßige Untersuchung dieser Art liegt vor von *I. Swiencickyj*, Ein Versuch, die nationalen Merkmale der Kunst Ukrainas zu bestimmen: Actes du XIIIe congrès international de l'histoire de l'art. Stockholm 1933.

[26] *N. von Holst*, Baltenland. Berlin, Deutscher Kunstverlag 1937. 111 Seiten, etwa ebensoviel Abbildungen, 1 Karte.

[27] *M. Gębarowicz*, Architektura i rzeźba na Śląsku do schyłku XIV w. (Baukunst und Bildhauerei in Schlesien bis zur Neige des 14. Jahrhunderts). Historja Śląska, Bd. III, S. 1—84, besprochen von *mir* in den Jahrbüchern für Geschichte Osteuropas, II, 1937, S. 676 ff.

[28] In der Geschichte Schlesiens, Bd. I, Breslau 1938.

[29] Die Baumeisterfamilie Frantz. Ein Beitrag zur Architekturgeschichte des 18. Jahrhunderts in Schlesien, Schweden und Polen. 1937 bei I. G. Korn in Breslau. 122 S., Abbildungen.

[30] Umělecko-historické pamiatky na Spiši (Geschichtliche und Kunstdenkmäler in der Zips). I: Architektúra. Zipser Kapitel 1936.

[31] *V. Mencl*, Stredoveká architektúra na Slovensku (Mittelalterliche Baukunst in der Slovakei). Teil I: Stavebné umenie na Slovensku od najstarších čias až do konca doby románskej (Die Baukunst in der Slovakei von den ältesten Zeiten bis zum Ende der romanischen Periode). Prag und Eperjes 1937.

[32] O. *Schürer* und *E. Wiese*, Deutsche Kunst in der Zips. 1938 bei R. M. Rohrer in Brünn, Wien und Leipzig.

[33] *W. Tatarkiewicz*, Typ lubelski i typ kaliski w architekturze kościelnej XVII w. (Die Kirchentypen von Lublin und Kalisch in der Kirchenbaukunst des 17. Jahrhunderts). Anm. 21 a. O., S. 23 ff. Hierzu von *mir* eine Entgegnung im nächsten Heft der „Jomsburg".

Notizen.

Chrysostomos Papadopoulos †.

Am 22. Oktober 1938 starb in Athen im Alter von 69 Jahren der Erzbischof von Athen und Ganz-Griechenland Chrysostomos.

Der Verstorbene war 1868 als Sohn eines Geistlichen in Thrakien geboren. Seine Ausbildung und mittlere theologische Schulung erhielt er in Konstantinopel, Jerusalem und Smyrna. 1889 ließ er sich an der Theologischen Fakultät der Universität Athen immatrikulieren. Der ungewöhnlich fähige und fleißige Schüler fand sehr bald in dem berühmten Gelehrten Spiro Lambros einen eifrigen Förderer und Gönner. Stipendien ermöglichten ihm einen fünfjährigen Aufenthalt in Rußland. Er studierte an den Geistlichen Akademien in Kiev und Petersburg und legte 1895 in Petersburg seine Magisterprüfung ab. Anschließend wurde er noch im selben Jahre Lehrer an der Theologenschule in Jerusalem. 1899 bis 1909 wirkt er an ihr als Rektor und legt als solcher das Mönchsgelübde ab.

Auf Wunsch des Patriarchen Photios von Alexandrien, der ihn zeitweise mit den Aufgaben eines Patriarchatsverwesers betraute, übersiedelte er zunächst nach Alexandrien. Für seine zahlreichen grundlegenden wissenschaftlichen Arbeiten erhielt er bereits 1910 den Grad eines Ehrendoktors der Universität Athen. 1911 wurde er zum Rektor des berühmten Risaer Geistlichen Seminars ernannt, an dem die Vorlesungen von Professoren der Theologischen Fakultät abgehalten wurden. 1914 erfolgte seine einstimmige Wahl zum Ordinarius für allgemeine Kirchengeschichte an der Universität Athen. Den Lehrstuhl bekleidete er bis zu seiner, 1923 erfolgten Wahl zum Erzbischof von Athen und Ganz-Griechenland.

Seine umfangreichen wissenschaftlichen Arbeiten konnte er jedoch bis zu seinem Tode fortsetzen.

Mit seinem Tode erlitt nicht nur Griechenland, sondern auch die gesamte östlich-orthodoxe Welt einen großen Verlust. Der Verstorbene war ein bedeutender Kirchenfürst und Organisator sowie ein hervorragender Gelehrter von Weltruf, dessen Werke in zahlreiche Sprachen übersetzt wurden. Sein wissenschaftlicher Nachlaß zählt etwa 400 Titel. Leider ist seine letzte große Arbeit über die Geschichte der Kirche von Antiochien unvollendet geblieben. Seine großen Verdienste um die griechische Kirche und Wissenschaft veranlaßten die griechische Regierung zur Anordnung einer dreitägigen Staatstrauer. Der Verstorbene war ein Anhänger und eifriger Förderer der ökumenischen Bewegung.

I. G.

Chrysanthos von Athen.

Am 13. Dezember 1938 fand in Athen die Inthronisation des neugewählten „Erzbischofs von Athen und Ganz-Griechenland", des Metropoliten Chrysanthos von Trapezunt, statt.

Der neue Primas von Griechenland wurde 1881 in Komotine in Thrakien geboren. Er besuchte 1897 bis 1903 die Theologenschule in Chalkis und wurde nach Beendigung des Studiums Archidiakon und Generalvikar des Metropoliten von Trapezunt. 1907—1911 weilte er studienhalber in Deutschland und der Schweiz. Nach seiner Rückkehr wurde er 1911 vom Patriarchen Joakim III. als Archivar des Ökumenischen Patriarchats nach Konstantinopel berufen und zum Herausgeber der Zeitschrift Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια („Christliche Wahrheit") bestimmt. Schon 1913 erfolgte seine Wahl zum Metropoliten von Trapezunt, die ihn bald in den Brennpunkt der folgenden geschichtlichen Ereignisse bringen sollte, da er sowohl bei den Angehörigen der eigenen Diözese, als auch selbst bei den Mohammedanern höchstes Vertrauen genoß: Im Weltkrieg stand z. B. die gesamte gemischte Bevölkerung während der türkischen und während der russischen Herrschaft unter seinem Schutz.

Nach dem Waffenstillstand wurde er vom ökumenischen Patriarchen nach Paris, London und San Remo entsandt, um für die kirchlichen und nationalen Rechte der zerstreuten griechischen Bevölkerung einzutreten. Außerdem unternahm er im Oktober 1919 eine Reise nach Georgien und Armenien zwecks Anbahnung einer „ponto-armenischen Zusammenarbeit" zwischen Griechenland, Kleinasien und der damaligen armenischen Regierung. Für sein energisches Vorgehen bei der Regelung der Nationalitätenfrage in der Levante wurde er von den Türken zum Tode verurteilt. Er blieb jedoch bis 1922 in Konstantinopel. Nach der kleinasiatischen Katastrophe (1922) weilte er ein Jahr in Berlin, um in Verbindung mit Adolf v. Harnack u. a. seine verlorengegangene Bibliothek wieder aufzubauen. Dann siedelte er nach Athen über, wo er seit 1926 das Amt eines Apokrisiars des Ökumenischen Patriarchen bekleidete. In den folgenden Jahren wurde er mit wichtigen kirchenpolitischen Missionen betraut. So erhielt er 1926 und 1927 den Auftrag, die Kirchenstreitigkeiten in Albanien zu schlichten. Im nächsten Jahre wurde er mit der Regelung allgemeiner Fragen auf dem Athos betraut. Im Zusammenhang mit der Kirchenfrage in Albanien, insbesondere dem Anspruch der damaligen albanesischen Regierung auf Überwachung der kirchlichen Weihen, besuchte er 1929 Belgrad, Bukarest und Warschau, um die orthodoxen autokephalen Kirchen über die Auseinandersetzungen zu unterrichten. 1930 nahm er als Vertreter des Ökumenischen Patriarchats an dem panorthodoxen Synedrium auf dem Athos teil. Im folgenden Jahre regelte er gemeinsam mit Vertretern der Patriarchate von Alexandrien und Jerusalem in Syrien die Neubesetzung des Patriarchatsstuhls von Antiochien. 1936 vertrat er das Ökumenische Patriarchat auf dem panorthodoxen Theologenkongreß in Athen. Am 10. De-

zember 1938 wurde er zum Erzbischof von Athen und Ganz-Griechenland gewählt und durch königliches Dekret bestätigt.

Der neue höchste griechische Kirchenfürst genießt den Ruf eines namhaften Gelehrten. Neben zahlreichen Aufsätzen veröffentlichte er im Jahre 1936 eine äußerst umfangreiche grundlegende Arbeit über die Kirche von Trapezunt „Ἡ ἐκκλησία Τραπεζοῦντος“, Athen 1933 (Außentitel 1936), die von der Athener Akademie der Wissenschaften preisgekrönt wurde. Anläßlich der Jahrhundertfeier der Universität Athen wurde ihm im April 1937 der Ehrendoktor der Theologischen Fakultät verliehen.

Auf eine sehr herzliche Begrüßung durch den Leiter des Kirchlichen Außenamtes, Bischof D. Theodor Heckel, antwortete Chrysanthos am 2. Januar 1939 in einem überaus deutschfreundlichen Schreiben:

„Ew. Eminenz!

Wir erhielten das werte Schreiben Ew. Eminenz, das uns die lieben Grüße und Wünsche der Deutschen Evangelischen Kirche bringt anläßlich Unserer durch Gottes Gnade erfolgten Wahl zum Erzbischof von Athen und zum Haupt der Kirche Griechenlands. Die schönen Worte, die Sie die Güte hatten aus diesem Anlaß zu äußern über Griechenland, die griechische orthodoxe Kirche, den inneren Reichtum ihres geistigen Wesens und über ihre große historische Bedeutung, die von der deutschen theologischen Wissenschaft so früh hervorgehoben wurden, haben uns tief gerührt. Wir danken dafür aufs herzlichste. Wir können Ihnen versichern, daß Wir alles, was in unserer Macht steht, tun werden zur Stärkung der guten Beziehungen zwischen der griechischen orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche Deutschlands, indem wir unsere Sorge und Liebe der in Athen befindlichen Deutschen Evangelischen Gemeinde zuwenden. Mit dem Wunsche, das neue Jahr möge Ew. Eminenz und Ihrer Kirche Gottes Segen bringen, schließen wir in Liebe als

gez. Chrysanthos von Athen u. Ganz-Griechenland.“

I. G.

Nikolaos V. von Alexandrien †.

Am 3. März 1939 starb der Patriarch Nikolaos V. von Alexandrien. Er war 1876 in Janina im Epiros geboren. Seine Schulbildung erhielt er in seiner Vaterstadt und studierte an der Theologischen Fakultät der Universität Athen, die er mit Auszeichnung absolvierte. Er kehrte dann in seine Vaterstadt Janina zurück und wirkte zehn Jahre in ihr als Lehrer und Prediger. 1910 übersiedelte er nach Alexandrien, um in der Kanzlei des Patriarchen Photios zu arbeiten. 1911 wurde er zum Diakon geweiht, bald darauf zum Presbyter. 1917 wurde er Archimandrit. 1918 erfolgte seine Weihe zum Bischof von Nubien. Er bekleidete sein neues Amt neun Jahre und zeigte auch hier wieder seine hohen organisatorischen und seelsorgerischen Fähigkeiten. Besondere Verdienste erwarb er um die bessere Organisation der griechischen Pfarrgemeinden im Sudan. Nach der Wahl Meletios, der vorher Patriarch von Konstantinopel gewesen war, zum Patriarchen von Alexandrien, übernahm er zeitweise das Amt eines Generalsekretärs des Patriarchats. 1927 wurde er Metropolit der neugegründeten Metropolie Hermopolis. Auch hier leistete er auf den verschiedensten Gebieten überaus fruchtbare Arbeit. Am 11. Februar 1936 wurde er zum Patriarchen von Alexandrien gewählt, nachdem dieses Kirchenamt nach dem Tode Meletios III. sieben Monate unbesetzt geblieben war. Der Verstorbene war neben seiner seelsorgerlichen und umfangreichen organisatorischen Arbeit bis zuletzt erfolgreich als theologischer Schriftsteller tätig. Nikolaos war ein Anhänger der Interkommunion von Orthodoxen und Anglikanern und hat an den Konferenzen von Genf (1920), London und Stockholm (1925), sowie Lausanne (1927) teilgenommen. *I. G.*

Miron Christea von Rumänien †.

Am 6. März 1939 starb in Cannes an den Folgen einer Lungenentzündung der rumänische Patriarch und Ministerpräsident Elie (als Mönch Miron) Christea, 70 Jahre alt.

Er wurde am 18. Juli 1868 als Bauernsohn in Siebenbürgen geboren, besuchte 1887 bis 1890 die Theologenschule in Hermannstadt und 1891 bis 1895 die Universität Budapest, die er als Dr. phil. verließ. Er zeichnete sich bereits in jungen Jahren durch seine schriftstellerische Begabung und nationale Begeisterung aus. Nach Beendigung des Universitätsstudiums arbeitete er an den führenden rumänischen Organen, wurde Herausgeber des „Telegraful Român" und leitete seit Januar 1900 das Blatt des Metropoliten von Hermannstadt. 1897 erhielt er die niedrigste Weihe, wurde 1901 Diakon und bald danach Archidiakon. 1902 wurde er Mönch und Konsistorialrat in Hermannstadt. In seinen Händen lag jahrelang die gesamte wirtschaftliche Leitung des Erzbistums Hermannstadt. Auch verdankte die ostkirchliche Kathedrale von Hermannstadt ihm ihre Entstehung. Seine Arbeiten und Studienreisen fanden einen Niederschlag in der wertvollen Arbeit über die „Ikonographie und die innere Einrichtung in den Ostkirchen", die von großem Einfluß auf die Erneuerung byzantinischer Traditionen im rumänischen Kirchenbau wurde. Kulturpolitisch trat er in jenen Jahren dem Wiener Kreise um den damaligen Erzherzog-Thronfolger Franz Ferdinand nahe. 1911 erfolgte seine Wahl zum Bischof von Karansebeš (Banat), 1919 wurde er Metropolit der Ugrowalachei und Primas von Rumänien, im Februar 1925 wählte man ihn zum ersten Patriarchen von Rumänien. Nach dem Tode König Ferdinands trat er als Mitglied der Reichsverweserschaft und des Regentschaftsrats in den Jahren 1927 bis 1930 zum erstenmal politisch in den Vordergrund. Nach dem Rücktritt des inzwischen verstorbenen Ministerpräsidenten Goga berief König Carol im Februar 1938 ein neues nationales Kabinett, an dessen Spitze er Miron Christea ernannte. Ausschlaggebend für diese Wahl waren seine Erfolge und seine beispiellose Autorität beim rumänischen Volk. *I. G.*

Verantwortlich für den redaktionellen Teil: Professor Dr. Dr. Hans Koch, Breslau; für Anzeigen: Erich Werner, Königsberg (Pr). I. v. W. g. Pl. 1. Verlag: Ost-Europa-Verlag, G. m. b. H., Königsberg (Pr), Adolf-Hitler-Straße 6/8, Fernsprecher: Sammelnummer 34422. Druck: Otto v. Mauderode, Tilsit. / Printed in Germany.